3 1761 08149983 2

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

COMPTE-RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

A L'ÉTRANGER

SOUS LA DIRECTION DE M. E. DANDIRAN
prof. de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE M. J.-F. ASTIÉ
prof. de philosophie à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud,

ET D'UN COMITÉ COMPOSÉ DE MM.

AMIEL, prof. de phil., P. VAUCHER, prof. d'hist.,
BOUVIER, CHASTEL, OLTRAMARE, F. RAMBERT et H. VUILLEUMIER,
professeurs de théologie,
THÉOD. CLAPARÈDE, pasteur.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

CINQUIÈME ANNÉE

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1872

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

BR
3
R4,
année 5

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

A NOS LECTEURS ET A NOS AMIS.

Le Compte-rendu vient d'entrer dans la cinquième année de son existence. C'est à peu près le seul titre dont il puisse se prévaloir. Quelques personnes estimeront peut-être avec nous que, pour une entreprise comme celle-ci, c'est déjà quelque chose que de se maintenir par des jours comme ceux que nous traversons.

Du reste, notre position, qui n'a jamais été brillante, ne l'est pas devenue. Notre publication n'est pas de celles qui attirent la foule; elle a même de la peine à grouper ceux qui devraient lui porter quelque intérêt. Cependant l'originalité et l'actualité ne lui font pas entièrement défaut. On se plaint des controverses théologiques: nous nous en abstenons; — on proclame la nécessité d'étudier les questions: nous le faisons de notre mieux et nous offrons à chacun le moyen d'en faire autant; — bien des personnes, trop exclusivement absorbées par les devoirs de la vie pratique, dé-

plorent de n'avoir pas de temps à donner à l'étude des questions palpitantes qui divisent les contemporains : nous visons à donner le travail tout fait, de façon que les hommes très occupés, s'ils ont réellement le désir de s'orienter, n'aient que la peine de nous lire ; — l'impartialité est proclamée chose rare : nous ne sortons pas du rôle de simples rapporteurs ; — chacun se dit large et tolérant : nous ouvrons nos colonnes à tout travail sérieux quelle que soit sa tendance ; — le scepticisme se propage et se trahit parfois sous les affirmations les plus absolues : nous croyons faire preuve de foi en ne craignant pas d'exposer nos convictions au contact et au voisinage des principes qui leur sont contraires, bien persuadés que la vérité ne peut manquer de triompher par sa propre force. L'idéal du *Compte-rendu*, nul ne le sait mieux que nous, est loin d'être réalisé ; mais tous ceux qui peuvent regretter ce fait n'ont qu'à mettre la main à l'œuvre, leur concours sera accepté avec joie. Ne pouvons-nous pas dire sans fatuité que si cet essai de rapprocher tous les hommes d'étude sur le paisible terrain de la science ne réussit pas, il ne faudra pas s'en prendre aux seuls défauts des fondateurs de cette revue qui ont eu la hardiesse de le tenter?

On le voit, ce n'est pas au nom de succès déjà obtenus que nous venons demander les moyens d'en accomplir de nouveaux. Croyant faire une œuvre modeste et

utile, nous avons la simplicité de penser que le plus sûr moyen d'obtenir le concours des hommes sérieux, c'est de leur dire tout uniment les choses telles qu'elles sont. Il nous faut au moins cinquante abonnés nouveaux pour assurer l'avenir de notre publication. Il va sans dire que, même dans ces conditions-là, le travail des directeurs, pas plus que celui des collaborateurs, ne se trouverait rémunéré. Nous prions donc instamment toute personne estimant que les études sérieuses, entreprises en dehors de toute préoccupation de parti et d'église, ont leur raison d'être, d'examiner si elle ne pourrait nous venir en aide. Quant à nous, nous promettons de faire de notre mieux, suivant le concours qu'on voudra bien nous prêter.

Pour être mieux à la hauteur de sa tâche, le comité de rédaction s'est adjoint deux nouveaux collaborateurs, M. Vuilleumier fils, professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'académie de Lausanne, et M. Frédéric Rambert qui occupe la chaire de dogmatique dans la faculté libre de la même ville. Nous espérons que ce précieux concours profitera surtout aux deux branches importantes que ces jeunes professeurs sont appelés à cultiver spécialement.

Comme il est impossible d'analyser ou même d'annoncer au bulletin tous les ouvrages qui paraissent,

nous avons résolu de ne consacrer souvent qu'une simple mention aux publications nouvelles pouvant intéresser notre public, sauf à revenir sur celles qui nous paraîtront avoir une importance particulière. Nous espérons qu'avant peu nos lecteurs auront ainsi une revue à peu près complète de tout ce qui aura paru récemment dans les pays étrangers.

En vue de changer notre périodicité et pour faire coïncider à l'avenir la publication du premier numéro avec le renouvellement de l'année, nous espérons donner notre seconde livraison déjà dans le courant d'avril.

Pour le comité de rédaction,

E. Dandiran.

J.-F. Astié.

LA

RELIGION, SON ESSENCE ET SON HISTOIRE

PAR

OTTO PFLEIDERER.

(Suite)

L'HISTOIRE DE LA RELIGION [1].

INTRODUCTION.

Quelle a été la forme primitive de la religion? Cette question, par laquelle l'histoire de la religion doit commencer, rentre encore en partie dans la philosophie de la religion, puisque les sources d'aucune religion positive ne remontent au delà de l'existence *historique* des peuples eux-mêmes. L'Ancien Testament place déjà au temps des patriarches l'opposition du monothéisme et du polythéisme; mais il n'en explique point l'origine. Il faudra, dans cette recherche, donner la préférence à toute hypothèse qui pourra le mieux faire comprendre le développement si divergent des diverses formes religieuses.

Si nous nous adressons aux sages de l'antiquité pour connaître ce qu'ils pensent de l'origine du paganisme, nous les voyons tous donner à la mythologie un sens allégorique ou philosophique. Ils identifient les dieux avec les principes du monde ou avec d'anciens héros dont l'histoire aurait été divinisée. La forme mythique s'expliquerait, à leur point de vue,

[1] *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, dargestellt von Otto Pfleiderer. — Zweites Buch: *Die Geschichte der Religion*, 1869. — 1 vol. in-8, de 490 pag. Pour le premier volume: *Das Wesen der Religion*, voir le *Compte-Rendu* de septembre 1871.

par le désir de rendre les vues philosophiques ou politiques accessibles au vulgaire.

Bien que mettant à profit les lumières de notre époque et les progrès des connaissances philologiques, les célèbres philologues Heyne et Hermann défendent encore une théorie analogue. Hermann affirme que la mythologie est une tentative d'expliquer la nature et l'enchaînement de ses parties, explication dont la forme revêt le caractère poétique des anciens temps et des anciennes langues. Les personnifications mythologiques appartiennent à la conception naïve des premiers essais de la science; elles peuvent avoir aussi été employées pour leur popularisation. Mais il est très difficile, au moyen d'une telle hypothèse, de comprendre comment la mythologie a pu devenir l'objet d'une *foi* qui domine toute la vie des peuples païens. On ne saurait se rendre compte comment tout un peuple en serait venu, sur la simple instigation de ses conducteurs, philosophes ou prêtres, à croire à des histoires divines qui lui étaient auparavant inconnues et à sacrifier des victimes, même des victimes humaines, à de pures données intellectuelles. On méconnaît ainsi le caractère essentiellement *religieux* de la mythologie.

Il appartenait à Frédéric Creuzer de faire ressortir cette faute des systèmes antérieurs en y substituant une conception nouvelle. Les diverses mythologies remontent, d'après lui, à une religion pure et révélée, dont les débris se retrouvent dans toutes les religions polythéistes et en particulier dans les mystères grecs. Cette religion ne put se maintenir qu'aussi longtemps que les peuples demeurèrent réunis. Elle se transforma par leur séparation et se troubla par leur contact avec la nature. La tradition mosaïque de la confusion des langues à Babel contiendrait une indication de ce fait historique. La théorie de Creuzer a le mérite de mettre en saillie le moment religieux de la mythologie; elle présente cependant une difficulté fondamentale. La notion d'un Dieu unique suppose un degré si élevé de développement spirituel qu'il est impossible d'admettre qu'elle ait eu la priorité chronologique sur le polythéisme. Plus nous remontons le cours de l'histoire des peuples, plus nous les trouvons plongés dans le polythéisme. Il serait psychologiquement incompréhen-

sible que, dans l'état de barbarie, les hommes fussent arrivés à la vérité tandis qu'ils seraient retombés dans l'erreur précisément avec le développement de leur culture.

Pour David Hume, le polythéisme n'est pas une dépravation du monothéisme ; celui-ci est bien plutôt le point d'arrivée de celui-là. Le motif qui a d'abord poussé les hommes à se représenter des puissances invisibles n'est pas une curiosité spéculative ; ce sont les impressions ordinaires de la vie humaine, la préoccupation du bonheur, la crainte d'un malheur à venir, l'horreur de la mort. L'imagination a revêtu d'une forme sensible ces impressions naturelles et en a fait des dieux auxquels elle a donné une histoire et les caractères qu'elle trouve dans l'homme lui-même. Il est naturel de penser que, dans la multitude des dieux ainsi formés, l'un d'entre eux a pu devenir pour un peuple l'objet particulier de son adoration, ou encore que l'on s'est représenté les dieux régis d'après le modèle d'une constitution humaine, ayant à leur tête un monarque avec des subordonnés, sans que cela ait mis fin toutefois à l'inclination polythéiste. Mais si Hume a fait ressortir avec raison le côté naturel de la mythologie, il a négligé à tort son côté spirituel. On ne peut trouver dans de simples impressions naturelles l'explication de l'universalisme moral qui est au fond des religions primitives.

Schelling et Hegel ont apporté un correctif salutaire à la pensée de Hume en attribuant la naissance de la mythologie à un procès nécessaire de l'esprit humain. Seulement, au lieu de reconstruire à leur exemple ce développement par une spéculation philosophique qui méconnaît l'histoire, nous pensons que ses facteurs doivent être déduits de la conscience religieuse de l'homme. Ces facteurs de l'histoire de la religion ont été indiqués dans une précédente étude [1] : ce sont les sentiments de *liberté* et de *dépendance* dans leur opposition, leur lutte et leur union.

Nous ne songeons point avec Schelling à contester d'une manière absolue l'influence de la *nature*, car plus nous remontons le cours de l'histoire de l'humanité, plus nous la trouvons

[1] Voir le second chapitre du premier volume.

prépondérante. Il en est de l'humanité comme de l'individu. Dans son enfance la vie des sens domine en lui, ce sont des besoins matériels qui le préoccupent et ce sont aussi les impressions bienfaisantes ou malfaisantes du monde extérieur qui l'affectent. Cependant comme, dès le premier âge, l'esprit manifeste déjà sa vie propre à côté de celle des sens, l'humanité aussi, à son origine, donne essor à son impulsion vers *l'infini*. Cette attraction vers l'infini ne se dégage point, il est vrai, des limites du fini ou des objets, de la nature extérieure. L'imagination de l'humanité retrouve dans tout ce qui vit l'analogue de sa propre vie; semblable à l'enfant, elle personnifie toute la nature et particulièrement ses forces élémentaires. Les recherches historiques modernes qui partent de la comparaison des langues viennent confirmer le fait que les éléments idéaux et réels se confondent dans les conceptions religieuses primitives. Les termes qu'emploient les diverses religions païennes pour désigner leurs divinités principales (*Zeus* et *Dioné, Jupiter* et *Junon, Bel* et *Baaltis, Osiris* et *Isis*, etc.) l'attestent avec évidence. Le *Ciel* et la *Terre* étaient considérés par toutes ces religions comme des êtres vivants auxquels se rapporte un sentiment vague de dépendance. Pour l'homme encore engagé dans les liens des sens, le ciel et la terre ont dû représenter l'*infini sans limites*. Invariables dans la régularité de leurs changements, ils ont apparu aussi à son être périssable comme l'*éternel*. Le ciel qui arrose la terre et la féconde par la lumière et la chaleur, la terre qui fournit à l'homme sa nourriture, sont pour ceux qui en dépendent les puissances *bienfaisantes* à qui ils rapportent leur vie et tous ses biens. Enfin, dans leurs rapports réciproques, le ciel et la terre présentaient à l'humanité comme le type de *l'union conjugale*. Même sous cette forme naturelle de la piété, des impressions morales ont été possibles sans que nous ayons besoin de supposer la foi à un être divin transcendant et créateur. L'imagination enfantine des premières races n'a pas vu dans le ciel et la terre ce que nous y voyons maintenant, à savoir un système de causes secondes régies par des lois; ils étaient pour elle des êtres vivants, agissant à la manière de l'homme et que l'on pouvait

prier avec la certitude d'en être entendu. Nous retrouvons dans les Védas de telles prières naïves adressées au ciel et à la terre.

C'est précisément dans la simplicité et le vague de ces premières intuitions religieuses que se trouvait la possibilité d'un développement soit progressif soit rétrograde. Le développement pouvait tendre à l'unité ou à la multiplicité, à l'esprit ou à la nature. La prépondérance que prit dès le commencement le dieu du ciel amenait à un *monothéisme relatif*. Mais l'unité du divin pouvait aussi être saisie d'une manière *panthéiste*, et le ciel et la terre apparaître comme les deux faces d'une même vie naturelle. La forme primitive de la religion contenait également des éléments propres à engendrer une multiplicité de dieux. Si le ciel et la terre constituent déjà un dualisme, certaines forces élémentaires telles que le feu, le vent, les astres, offraient un attrait naturel à la divinisation. Cette direction du sentiment religieux conduisait alors ou à spiritualiser les dieux multiples en leur supposant des attributs moraux : *polythéisme*, — ou à les dépouiller au contraire de tout caractère spirituel en s'attachant à leur côté individuel et naturel : *fétichisme*. Ce dernier est incontestablement une transformation rétrograde de la religion primitive, tandis que le monothéisme est un progrès. Le panthéisme accentue un des moments de la piété, le sentiment de dépendance, mais il est la ruine de la moralité individuelle. Le polythéisme aspire à séparer le divin de la nature, mais en réalité il le dégrade en le divisant et le rend participant de toutes les faiblesses de la nature. Il abaisse par cela même la moralité humaine, car il efface le sentiment de dépendance pour lui substituer une liberté sans limites.

La raison d'être des diverses religions doit être ainsi cherchée en partie dans la relation des deux moments du sentiment religieux, liberté et dépendance, en partie dans les influences de la nature. Si le sentiment de dépendance domine de telle manière que la conscience de l'individualité se trouve anéantie, on arrive au panthéisme, tandis que si la conscience individuelle s'affirme et réduit le sentiment de dépendance à son minimum, l'homme incline à individualiser l'infini ou à le rendre égal à lui-même de telle sorte que celui-ci se dissout dans une série d'existences

finies. En revanche, là où, à côté d'un sentiment vif de liberté, existe un sentiment de dépendance déterminé, là sont les éléments d'un monothéisme vrai. L'homme se sent dépendant de l'infini en même temps qu'il a la conscience d'être lui-même quelque chose, la créature libre d'un créateur libre.

Mais, outre ces principes constitutifs d'une religion, il faut aussi tenir compte du facteur naturel, quoiqu'il ne doive être considéré que comme accidentel et empirique. La tendance monothéiste est favorisée par l'uniformité de la nature et de la vie, lorsque le regard n'est pas dissipé par le jeu varié des choses finies. Quand, au contraire, la nature est variée à l'infini, et quand, à une vie très agitée, correspond une vivante imagination, le polythéisme trouve une condition favorable d'existence. Enfin, si la nature présente des alternatives régulières de phénomènes opposés, la fertilité succédant à la stérilité, la production à la destruction, l'homme est gagné facilement à un dualisme qui place dans la divinité la vie et la mort, le plaisir et la douleur.

Les considérations précédentes indiquent comment nous avons à *classer* les diverses religions. Une distinction essentielle est à faire entre les religions dans lesquelles un des deux moments de la conscience religieuse, liberté ou dépendance, domine *exclusivement,* et celles dans lesquelles ils tendent à une *égale* valeur. Le premier caractère est celui des religions polythéistes ou païennes, le second distingue les religions monothéistes. Mais il y a nécessairement des degrés à établir au sein de cette distinction fondamentale.

Quant aux religions *polythéistes,* nous fixons ces degrés d'après la relation empirique ou accidentelle avec la nature.

Il y a un degré où l'homme est enlacé dans les liens de la nature, soit qu'il demeure absolument dépendant d'elle, soit qu'il cherche à la dominer par sa liberté ; ce sont les religions que nous appelons proprement *religions de la nature.*

Il se présente un second degré où l'homme sort de son égoïsme naturel pour acquérir la conscience d'un ordre collectif et où la culture sociale limite la volonté individuelle; ce sont les *religions de la culture* (*cultivirte Natuerlichkeit*).

Enfin, un troisième et plus haut degré est celui du *surnaturel,* où nous trouvons, d'un côté, indépendance de la nature par voie négative sans la conception d'un surnaturel absolu, de l'autre, élévation à un Dieu surnaturel sans rupture complète avec la nature.

Les religions *monothéistes* se distinguent entre elles en ce que les sentiments de liberté et de dépendance ne viennent que *relativement* à leur droit ou qu'ils se complètent d'une manière *absolue.*

Première partie. — Le paganisme.

PREMIÈRE DIVISION. — RELIGIONS DE LA NATURE.

I. *La religion de la nature où domine le sentiment de dépendance.*

1. SÉMITES. — Le premier établissement des plus anciennes tribus sémites qui descendirent de l'Arménie fut la *Babylonie.* Elles ne purent résister à l'influence amollissante de cette plaine fertile. Bientôt à la vie sensuelle répondit la forme sensuelle du culte, qui consista dans une prostitution officielle des vierges. Mais ce culte immoral laissa subsister quelques débris de la religion originelle sous la forme de croyances astrologiques, qui furent cependant moins le partage du peuple que des prêtres (*Chaldéens*). Au dieu du ciel, *Bel,* étaient consacrés le soleil et la planète la plus éloignée, Saturne ; à *Beltis* ou *Mylitta*, sa compagne, la lune et Vénus. Par les rapports des astres entre eux et avec le soleil, les prêtres pensaient pouvoir prédire le cours de l'histoire. Suivant que les corps célestes se rapprochaient ou s'éloignaient, on déduisait le bonheur ou le malheur du pays et de son roi. Au fond de cette mantique astrologique se trouve la pensée panthéiste d'une âme du monde, dont les astres, comme les êtres terrestres, sont les organes nécessaires.

Le système cosmogonique mythique développé dans les fragments de l'œuvre historique de Bérose (prêtre de Babylone au

temps d'Antiochus Soter), présente de l'intérêt par ses rapports avec la cosmogonie mosaïque. Au commencement était un chaos obscur où s'agitaient des êtres informes sur lesquels dominait une femme, *Omorka* ou *Thalath*. Bel partagea l'obscurité et la femme et de leurs deux moitiés fit le ciel et la terre. Pour leur donner des habitants, il se trancha lui-même la tête et ordonna à l'un des dieux de mêler à de la terre le sang qui en coulait. Suit le temps des patriarches, qui compte quatre cent trente-deux mille années. Le dixième des patriarches, Xisanthros, reçoit, en vue d'un déluge prochain, l'ordre d'enfouir toutes les révélations écrites dans la ville du soleil, de se bâtir un vaisseau et de s'y enfermer avec des couples de tous les animaux. On peut trouver le motif de la tradition relative au déluge dans la nature du pays de Babylone, exposé à de nombreuses inondations. La cosmogonie babylonienne est développée spéculativement par Damasius d'Eudème qui place l'origine de toutes choses en deux principes, *Aspason* ou l'amour et *Thauté,* la matière inanimée. Mais ces principes ne sont sans doute que des abstractions déduites des divinités populaires.

Nous retrouvons aussi en *Syrie,* en *Canaan* et en *Phénicie* une dérivation de la religion originelle des Sémites. La divinité principale de ces pays, *Baal* (le seigneur), a son siége dans la nature et en particulier au ciel ; de là son nom, *Baalsamim* (roi du ciel) et d'une manière plus concrète encore, *Baalsémès* (roi du soleil). Cette dernière détermination de Baal est très significative pour le développement de la mythologie. A la double influence du soleil qui vivifie au printemps et dessèche en été, se lie la distinction entre deux faces opposées du dieu du ciel et du soleil. Il est tantôt le Baal favorable à la vie et à la reproduction, tantôt le dieu de la mort et de la stérilité. Il n'est nullement nécessaire de recourir à l'existence d'un culte du feu assyro-chaldéen pour s'expliquer comment, chez les divers peuples, l'un de ces côtés de Baal a pu primer l'autre et donner théoriquement naissance à plusieurs divinités et pratiquement à des cultes différents. *Baal-Adonis* et sa compagne *Baaltis* ou *Achéra* furent les divinités du printemps et de la vie naturelle ; leur culte se caractérisait par une sensualité relâchée

comme celui de Mylitta à Babylone. Mais la durée du printemps est courte, il est bientôt anéanti par l'été brûlant. L'amant de Baaltis est abattu par *Moloch* qui personnifie la chaleur consumante du soleil. *Baal-Chamman* ou Moloch est le dieu de la mort et de la guerre. Quand le soleil brûlait les semences, que la peste sévissait, que des guerres éclataient, on y voyait la colère de Moloch, et des sacrifices humains devaient lui être offerts pour l'apaiser. *Astarté*, la déesse demeurée vierge, était également considérée comme hostile à la vie et à la conception. Déesse de la mort et des combats, il lui était aussi offert des sacrifices humains.

Mais, comme ces puissances opposées n'étaient au fond que les diverses faces d'un seul être, elles furent aussi réunies dans une même divinité répandant alternativement la bénédiction et la malédiction. Une telle conception se retrouve dans le dieu tyrien, *Baal-Melkarth*. Le dieu était censé se consumer lui-même dans l'intensité de son être pour donner ensuite à la terre une chaleur plus douce. De même, la déesse de la lune, *Achéra-Astarté,* introduite par les Phéniciens en Grèce sous le nom de *Aphrodité-Areia,* unissait en soi, comme apparaissant et disparaissant tour à tour, l'idée de la vie et de la mort. Si la tendance sémitique à l'unité de la personne divine se manifeste dans ces divinités qui réunissent les côtés bienfaisant et malfaisant de la nature, elle est encore plus clairement exprimée par la fusion des principes masculin et féminin dans une unité hermaphrodite telle qu'elle nous apparaît dans le dieu du soleil assyrien et lydien, *Sandon*, et dans les reproductions grecques des traditions de Sémiramis et Sardanapale, d'Hercule et Omphale, etc. Le dieu du soleil, après avoir vaincu la déesse de la lune, se livre lui-même à elle. Elle lui prend ses armes tandis qu'il revêt la chemise féminine et agite le fuseau. La caricature du monothéisme à laquelle aboutit ce panthéisme naturel est le résultat des inclinations sensuelles des peuples sémites.

2. ÉGYPTIENS. — La religion des Egyptiens est très rapprochée des religions sémitiques pour la conception du divin. Mais elle aboutit à d'autres résultats pratiques, ce qui nous

prouve encore que les représentations théoriques de Dieu et du monde ne déterminent point exclusivement le caractère d'une religion. Les plus anciennes divinités égyptiennes sont de simples personnifications du ciel et de la terre ou des principes masculin et féminin. Elles furent adorées dans les diverses contrées du pays sous différents noms, mais d'une signification analogue : *Ra*, *Phtah, Ammon,* rappelant la divinité masculine ; *Neith*, *Pacht* et *Mut,* la divinité féminine. Mais, comme chez les Sémites, la pensée des maux qui résultent pour l'homme des vicissitudes de la vie de la nature, introduisit avec le temps dans le divin un développement plus varié et un caractère plus dramatique. *Osiris* et *Isis,* couple de divinités communes dans la suite à tous les Egyptiens, représentent la vie de la nature dans son cycle régulier de naissance (végétation verdoyante du printemps), de croissance et de dépérissement. Analogues à Adonis et Baaltis, ils ont leur ennemi dans *Typhon,* personnification de la force destructive, du soleil brûlant, du vent qui dessèche, de l'eau salée, de l'obscurité et de toute méchanceté morale. Tandis qu'Osiris est abattu et mis à mort par Typhon, puis momifié et pleuré par son épouse, tandis que la terre est privée de sa fertilité, leur fils *Horos*, qui a grandi, devient le vengeur de son père et le vainqueur de Typhon. Après les inondations ou par le retour du soleil d'hiver, la nature est de nouveau vivifiée, la stérilité a disparu ; ce fils d'Isis et d'Osiris est le printemps béni. Osiris continue à vivre sur la terre dans la personne de son fils, mais lui-même demeure dans le monde inférieur où il exerce la domination sur les morts.

Ce dernier point distingue le mythe égyptien du mythe phénicien. Dans le mythe phénicien la mort n'est vaincue que par la vie qui rentre dans la nature à chaque nouvelle année ; dans le mythe égyptien elle est aussi vaincue par une continuation d'existence dans les *inferi*. Là, le sentiment religieux est tout entier retenu dans les limites de la vie naturelle, ici il les dépasse et trouve dans la renaissance de la nature un gage de l'existence des âmes au delà du tombeau. Cette distinction a beaucoup influé sur le développement pratique de la religion

égyptienne. A la vie du dieu Osiris dans le monde inférieur se lie une doctrine fort développée de l'existence après la mort. Toutes les âmes, d'après elle, ne persistent pas à vivre avec Osiris, mais seulement celles qui par la pureté de leur vie se sont rapprochées de la nature parfaite du dieu du soleil. C'est ce que décide un jugement dans le vestibule des enfers. Il y a sans doute encore du *naturalisme* dans la notion de la vie éternelle qui n'est qu'une continuation de la vie terrestre moins ses épreuves. Les Egyptiens établissent une liaison nécessaire entre la persistance du corps et celle de l'âme; si le corps tombe en poudre, l'âme cesse d'exister, de là le soin des cadavres. Mais il y a néanmoins une aspiration de l'esprit à sortir de la nature. La religion égyptienne forme comme la transition entre la religion purement naturelle des Sémites et la religion des Ariens.

II. *La religion de la nature où domine le sentiment de la liberté.*

1. Indous. — Chez la tribu des Ariens qui émigra du nord-ouest dans le pays de l'Indus, l'ancienne divinité du ciel *Dyu* paraît avoir été bientôt remplacée par le dieu plus vivant de l'atmosphère, de la pluie et de l'orage. Ce peuple guerrier voulait trouver en son dieu l'idéal de sa propre vie. A ce besoin intérieur se joignit l'influence puissante des phénomènes naturels et surtout des orages, qui dans ce pays du sud sévissaient avec une violence inconnue dans la patrie primitive sur l'Oxus. *Indra* est le dieu de l'éclair et du glaive, le conducteur des nuages, le dominateur des hommes et des troupeaux, le vainqueur des puissances de la nature ennemies de ses adorateurs. Ses adversaires sont les mauvais démons de l'obscurité et de la sécheresse, en particulier *Vitra* (celui qui met un voile, c'est-à-dire qui obscurcit le ciel) et *Ahi* (qui chasse les nuages pluvieux), qui ravit les vaches abondantes en lait et les cache dans les trous des montagnes. Indra combat ses adversaires avec une épée (l'éclair) forgée par l'artiste céleste et qui ne s'use jamais. Il a pour allié le vent d'orage, *Rudra*.

A côté de cette divinité de l'air, les esprits lumineux étaient

aussi adorés, mais avec une signification plus idéale. *Surja,* dieu du soleil, qui éclaire tout et voit tout, est associé à *Mitra* et *Varuna*, le couple céleste, qui ordonne la lumière et règle le jour et la nuit. Enfin un dieu d'une certaine importance est *Agni,* le feu. Son éclat dans la nuit chasse les bêtes sauvages et les mauvais esprits; le feu du foyer rassemble aussi la famille et sert à préparer sa nourriture. Il est l'hôte des hommes, le messager des dieux aux hommes sous la forme de l'éclair, et le messager des hommes aux dieux dans le feu de l'autel.

« Donne-nous des trésors, Agni, réjouis-nous, préserve-nous du péché par ta lumière, rends-nous forts pour agir et vivre, anéantis nos ennemis. »

Ce fragment intéressant de prière adressée à Agni montre que les désirs de ce peuple de la nature ne se bornaient pas à la possession de biens matériels, mais s'étendaient à la connaissance, à l'éloignement du mal, etc. Il faut remarquer toutefois que le spirituel et le matériel sont encore placés sur la même ligne. C'est un trait caractéristique des religions de la nature que l'élément moral et l'élément naturel y apparaissent sans qu'il y ait entre eux de vraie conciliation dans l'unité. Ce dualisme se retrouve dans le culte et en particulier dans l'idée du sacrifice indou. La matière principale du sacrifice était le suc enivrant de la plante du *Soma* qui, mêlé à du lait et à de la farine, était la boisson favorite des Indous et censée la plus agréable aux dieux. Cette libation n'était pas seulement une manière d'exprimer la dépendance vis-à-vis des dieux en leur abandonnant une partie de la propriété, elle avait encore le prix d'un cordial dont les dieux avaient besoin pour restaurer leurs forces. Pour engager Indra à répandre ses largesses et à chasser Vitra et Ahi, il faut l'y inviter par l'offre du soma *doux comme du miel.* Ainsi, dans la conception indoue, l'homme exerce par ses actes de culte une influence *magique* sur les dieux. Cette pensée la rapproche du fétichisme bien qu'elle ne s'exprime pas d'une manière aussi grossière. La conviction de l'impuissance de l'homme sans le secours des dieux témoigne bien d'un certain sentiment de dépendance; mais si, d'autre

part, les dieux ont besoin de l'homme pour se fortifier, et si l'homme croit pouvoir les entraîner à agir pour son service, il y a là un sentiment immodéré de liberté. Dans les religions sémitiques, où domine une fausse dépendance de l'universel, la fausse liberté ne peut avoir qu'un caractère sensuel; ici, la liberté qui triomphe est plus spirituelle, mais elle se manifeste dans son égoïsme et apparaît comme une rébellion contre le ciel.

La croyance des Indous touchant la vie après la mort exprime aussi une idée morale sous la forme naïve et enfantine qui caractérise leur conception des dieux et du culte. Le dominateur des morts est *Jama,* fils du dieu de la lumière et le roi de l'âge d'or. Dans le ciel de Jama entrent les héros tombés dans le combat et les hommes pieux qui se firent remarquer par leur sagesse et leurs sacrifices. Ils ont reçu des corps lumineux et jouissent en abondance du soma bienfaisant. Les décédés demeurent en relation avec le monde actuel; il doit leur être offert de la nourriture qu'ils prennent à chaque nouvelle lune, et à ce prix ils protégent leurs parents contre les mauvais esprits.

2. Germains. — Leur religion se rapproche de celle des Indous et de l'ancienne religion arienne de la nature; mais elle forme en même temps une transition aux religions de la culture.

Le plus ancien dieu des germains est *Zio* ou *Tiu*, qui par son étymologie est identique à l'indou *Dyu* et au grec *Zeus*. Son importance originelle, comme dieu du ciel, est attestée par la tradition allemande qui appelle le père de la nation, *Tuisko* (fils du ciel) et le peuple allemand lui-même, *Tuisken [Teutsche]*. Cette signification primitive est également exprimée dans un des rares mythes qui ont été conservés au sujet du dieu Tiu. Il est manchot, car une de ses mains lui a été coupée par le loup de l'abîme. Ce dernier étant le symbole de l'obscurité, le mythe trouve son explication dans les alternatives du jour et de la nuit; le dieu du ciel n'a qu'une partie de la souveraineté, l'autre appartient à la puissance des ténèbres. Si plus tard Zio est exclusivement le dieu de la guerre sous le nom de *Tyr,* il faut attribuer cette particularisation à la domination de la tribu la plus puissante des Germains dont le dieu

a dû représenter l'idée la plus haute qu'elle se faisait de la divinité.

Wodan ou *Odhinn (wuoth = wüthen)* est le dieu de l'atmosphère agitée. Il est à Zio ce que l'Indra indou est à Dyu. Son œil unique est le soleil, car l'autre œil a été donné en gage à *Mimir* ou la mer, allusion à la disparition du soleil dans la mer. Conducteur des nuages et de la pluie, il fait prospérer les moissons et il est la source de toutes les bénédictions. Mais comme dieu de l'orage et de la foudre, il est aussi le dieu de la guerre; il excite les combats, donne la vaillance et détermine la victoire. C'est vers lui que se rendent les chefs morts de maladie ou les guerriers tombés sur le champ de bataille, en sorte qu'il devient le dieu de la mort. Le dieu du ciel, qui chaque jour disparaît sous la terre et perd en hiver son éclat, doit être aussi bien le dominateur du monde inférieur que celui du monde des vivants. Wodan tout en rappelant Indra par son côté naturel, s'éloigne cependant de lui par des attributs moraux qui le rapprochent de Zeus. Il a la toute-science; il a inventé les arts et les sciences; en particulier il est le souverain législateur, et de lui dérivent toutes les lois humaines et les constitutions des états; il veille sur la sainteté du serment (Ζεὺς ὅρκιος). C'est le seul dieu germain qui ait un caractère politique, et il faut se l'expliquer aussi par le fait que Wodan fut le dieu spécial d'une tribu qui prit la prépondérance politique. Le développement moral avancé de cette tribu fut la cause du développement de sa notion de la divinité et de l'importance de son dieu dans le cercle national des dieux. *Thor (Thonar = Donner)* est désigné par la tradition comme fils de Wodan; mais en réalité il est aussi ancien que lui, car il est également dieu du ciel. C'est aussi une des particularisations de l'ancien Zio commun à toute la race arienne, devenue sans doute la divinité principale de certaines tribus jusqu'au moment où Wodan l'emporta sur elle. Son nom la caractérise déjà comme la divinité des variations atmosphériques, qui en vertu de son pouvoir bienfaisant fertilise la terre et triomphe de toutes les puissances naturelles qui peuvent nuire à l'homme. Le mythe de l'enlèvement de la chevelure de *Sif*, son épouse, témoigne de l'origine naturelle

de Thor. Cette chevelure brillante est la fraîche végétation de la terre qui est annuellement anéantie par la mort.

Le principe mauvais est personnifié dans *Loki,* le dieu de la mort, qui suscite tous les embarras aux dieux, est leur calomniateur et découvre leurs faiblesses. Il est cependant nécessaire aux autres dieux, car dans toutes les difficultés il a un prudent conseil à donner ; il se glorifie même d'un commerce intime avec les déesses et leur père commun, Wodan. D'où peut provenir cette relation étroite entre le dieu le plus élevé et l'ennemi des dieux, sinon qu'ils sont au fond un seul et même être et que Loki n'est qu'une des faces de Wodan, personnifiée à la manière individualiste de la mythologie arienne?

Avec *Freyr* et *Freya* commence un cercle de dieux un peu différents des précédents. *Freyr* (sans doute d'origine celtique) est le dieu de la lumière vivifiante du soleil, l'Adonis sémite, l'Osiris égyptien ou le Dionysios grec. Le mythe de sa poursuite de *Gerdr* qu'il doit délivrer d'abord de la captivité, pour pouvoir l'épouser, dramatise l'union du soleil du printemps avec la terre retenue prisonnière pendant son sommeil d'hiver. Freyr, dieu de la paix, a cependant quelques rapports avec Moloch. Irrité pendant l'hiver, il ne peut être apaisé que par des sacrifices humains. *Freya (Frowa = Frau, Herrin)* est la sœur de Freyr et se rapproche de lui. Déesse de la terre fertile, elle a son analogie dans l'Aphrodité-Baaltis sémite et l'Isis égyptienne ; comme déesse de l'amour, elle est appelée spécialement *Frigg.* Ses attributs sont le sanglier et le chat, animaux d'une grande fécondité ; le collier d'or qui lui a été ravi puis rendu par Loki, n'est autre chose que la chevelure de Sif, ou l'ornement périssable de la végétation. Une tradition la représente abandonnée de son époux *Odhrs* et le cherchant nuit et jour avec larmes ; ce mythe nous rappelle la douleur d'Aphrodité-Baaltis à la suite de la disparition d'Adonis et celle d'Isis cherchant Osiris ; c'est la tristesse de la nature d'automne regrettant sa vie disparue. Mais la terre ne donne pas seulement naissance à tout ce qui vit, elle recueille aussi ce qui a vécu ; la déesse de l'amour devient la déesse de la mort, ce qui la rapproche d'Astarté-Achéra et d'Aphrodité.

Enfin une forme caractéristique de divinité germanique, c'est *Balder,* fils de Wodan et de Frigg, le dieu de la douce lumière, qui est le favori de tous les autres dieux ; sa sentence est immuable et rien d'impur ne doit approcher de sa demeure. La tradition ne raconte que les circonstances de sa mort qui fut amenée par le contact de la plante du gui et une ruse de Loki. De l'enfer où il réside, il envoie à Wodan un anneau d'or et à Frigg un précieux vêtement. Le sens de ce mythe est clair: Balder étant le dieu du soleil brillant, aucune créature ne peut lui nuire qu'une plante d'hiver, symbole de l'hiver lui-même. S'il ne revient pas personnellement, il envoie des dons, à savoir la nouvelle vie que ramène le printemps et le nouveau vêtement de verdure qui recouvre la terre.

Dans toute cette série de dieux germains, nous voyons des êtres engagés dans un combat incessant avec les puissances de la mort et des ténèbres et ne pouvant conserver qu'à ce prix leur vie et l'ordre du monde. Ce combat n'est pas d'ailleurs constamment victorieux ; la vie des dieux est une succession de chutes et de relèvements comme la vie de la nature elle-même. Ce combat doit-il éternellement durer? La réponse à cette question est un des traits les plus significatifs de la mythologie germanique. Le combat doit prendre fin, mais par l'anéantissement de tous les dieux actuels après un triomphe remporté sur leurs ennemis. La catastrophe, annoncée par des signes redoutables (vents, massacres, etc.), s'étendra également à toutes choses qui seront consumées par le feu; puis un nouveau soleil luira sur une nouvelle terre et sur une nouvelle race d'hommes que dominera le dieu de la paix, Balder, avec les descendants des dieux actuels. C'est là la traduction du *crépuscule des dieux (Ragnarëkr*). On remarquera l'impossibilité morale que présente cette survivance de dieux et d'hommes et combien son but est arbitraire. Mais sa valeur négative nous permet de juger de toute la conception religieuse des Germains. Dans la mutuelle ruine des dieux apparaît le néant qui s'attache à chacun d'eux en particulier. Ils sont tous soumis à une puissance fatale qui doit les engloutir. Ils n'ont pas un pouvoir plus considérable que les hommes contre le destin qui les menace ; ils ne peuvent

que le voir plus clairement que les créatures humaines, ce qui est une liberté bien illusoire. Mais la dépendance dans laquelle ils se trouvent ainsi que les hommes est également fausse en elle-même. Ce n'est pas une dépendance humble et joyeuse qui amène avec elle la satisfaction des aspirations profondes de l'être; le destin est une puissance impersonnelle, irrationnelle, vis-à-vis de laquelle ne peut subsister qu'une stupide résignation. L'antithèse ne pouvait se résoudre sur le terrain du polythéisme.

3. Fétichisme et schamanisme. — Ces deux formes religieuses, qui ne se rencontrent que chez les tribus sauvages, représentent le point extrême de la tendance au morcellement et à la limitation du divin. Comme pour toutes les religions de la nature, le divin n'est pour elles que le principe de vie immanent à la nature. Mais, tandis que les religions polythéistes placent cette vie naturelle dans une succession d'êtres individuels qui dans leur ensemble forment une certaine unité (ciel, terre, eau, etc.), le fétichisme et le schamanisme font de la vie naturelle un aggrégat atomistique et sans aucune liaison. Leurs dieux se confondent entièrement avec la nature sensible, vivent et meurent avec elle. Ils n'ont ainsi en eux aucune individualité, car il n'y a d'individualité que là où, comme dans le polythéisme, les formes diverses sont rapportées à une unité constante. Ces êtres sans individualité ne se distinguent que par la chose accidentelle dans laquelle il sont contenus — *fétichisme,* — ou ils ne sont que des êtres sans détermination, des esprits ou des fantômes — *schamanisme.* Malgré la différence de forme il y a identité de fond.

Ces religions ne peuvent avoir trouvé leur origine que dans une dissolution complète des liens religieux qui unissaient les tribus entre elles. Chaque horde, chaque famille, chaque individu en vient à se faire son dieu particulier. Mais comme de tels dieux ne doivent leur existence qu'à l'arbitraire individuel, la garantie de leur divinité ne peut se trouver que dans les secours que l'homme désire et attend d'eux. Si les conjurations restent sans effets, l'impuissance du dieu particulier qui a été invoqué est démontrée ; il est rejeté et échangé contre un autre. La fausse

liberté de la religion de la nature nous apparaît ici dans sa caricature. L'homme fait de son dieu un esclave de ses désirs et, s'il n'en est pas satisfait, le brise comme un enfant brise une poupée ; sa liberté est une profanation irrespectueuse de l'ordre divin qui règne dans le monde. Mais à cette caricature de la liberté répond une caricature non moins triste du sentiment de dépendance. L'adorateur des fétiches ne sent pas la liaison intérieure entre les causes et leurs résultats ; il méconnaît la loi de l'unité et y substitue le jeu accidentel d'esprits ou d'êtres sans puissance réelle, dirigés par le hasard ou la destinée. Il en résulte qu'il devient lui-même l'esclave tremblant de la fatalité. Dans le fétichisme manquent et sacrifices et prières ; ces dernières sont inutiles, car des dieux impuissants ne les exauceraient point. Tout le culte se réduit à la magie et à la mantique. On cherche par des signes accidentels ou par des visions extatiques à prévoir le cours des événements ; ceux qui s'y entendent le mieux sont les prêtres. Leur magie, qui semble en contradiction avec la foi au destin, n'en est au fond que l'expression. Toute la puissance du magicien ne repose que dans sa pénétration de forces insurmontables et inévitables.

Cette conception porte tous les caractères d'une dégénérescence religieuse ; c'est l'exagération de la tendance des religions de la nature, et on ne saurait en aucune manière en faire leur point de départ.

SECONDE DIVISION. — RELIGIONS DE LA CULTURE.

III. *La religion de la culture où domine le sentiment de la liberté.*

1. Grecs. — Une connaissance approfondie de la mythologie grecque n'est devenue possible que depuis le moment où, grâce aux études de la linguistique moderne, on a pu distinguer entre ses éléments primitifs et les adjonctions postérieures des poëtes épiques. Tandis que ces éléments originels, que nous pourrions appeler mythes pélasgiques, coïncident d'une manière étonnante avec les traits fondamentaux des religions védiques et germaniques, la mythologie épique, en revanche, telle

qu'elle a été fixée par Homère et Hésiode, témoigne d'une transformation incontestable. Cette transformation peut être considérée comme un progrès en ce sens que la personne des dieux se spiritualise ; son côté naturel s'efface pour faire place à une vie morale ; l'activité divine pénètre celle de l'humanité et repose sur des motifs spirituels. Mais, si les dieux se rapprochent plus des hommes, ils participent aussi davantage à leurs faiblesses ; la majesté divine est abaissée, en sorte que le sentiment de dépendance est dominé par un faux sentiment de liberté.

Les siéges les plus importants de l'ancienne religion pélasgique étaient la vallée de Dodone au nord-ouest de la presqu'île hellénique et le mont Olympe au nord-est. Les dieux qui y furent adorés sont les mêmes divinités de la nature que nous avons trouvées chez les Ariens primitifs. Le culte de Dodone s'adressait au dieu du ciel *Zeus* (Dyn, Zio, etc.). Il y était invoqué comme celui qui assemble les nuages et envoie la pluie pour féconder la Terre, son épouse, qui lui est associée sous le nom de *Dioné* (forme féminine de Zeus, Dis). Son sanctuaire était un antique chêne dont le feuillage agité faisait connaître la volonté divine. Mais le dieu du ciel n'agit pas seulement par la pluie fertilisante, il se manifeste aussi dans l'orage redoutable ; l'éclair est son arme indomptable ; son tonnerre répand la terreur chez les hommes et les dieux. On peut déjà conclure de ces attributs que Zeus a été primitivement un dieu guerrier aussi bien qu'Indra et Wodan, et ce trait caractéristique de sa divinité a laissé un souvenir dans la tradition des combats de Zeus contre les Titans ou les démons de l'obscurité.

Ce côté belliqueux a disparu, il est vrai, dans une conception postérieure ; les combats contre les ennemis du ciel ont cessé, et les vaincus sont enchaînés dans le Tartare. L'activité guerrière du souverain des dieux a passé à ses enfants, *Pallas-Athéné* et *Apollon,* qui originellement n'ont été que les faces diverses de sa propre nature. C'est exactement ce que l'on rencontre dans la religion germanique : plus Wodan devient le dieu supérieur, moins il participe aux luttes contre les adversaires des dieux, et cette fonction finit par être entièrement laissée au dieu de l'orage, Thor, qui est désigné comme son fils.

La signification naturelle du dieu du ciel se retrouve encore dans plusieurs mythes de l'épopée, en particulier dans le récit de ses amours avec Sémélé et Danaé (épithètes évidentes de la déesse de la Terre). Mais dans l'âge épique, les attributs naturels du dieu du ciel font place à l'anthropomorphisme, et Zeus est spiritualisé. Le chef des dieux devient le dieu de l'ordre moral, le patron de la famille, le protecteur des droits humains, le conducteur de l'état; c'est de lui que les rois de la terre tiennent leur pouvoir ainsi que les lois qui doivent diriger leur gouvernement.

Les divinités les plus rapprochées de Zeus, déjà dans les anciennes traditions grecques, sont sa fille Pallas-Athéné et son fils Apollon, entre lesquels s'est divisée sa propre nature de dieu du ciel.

Pallas-Athéné est la déesse du ciel pur et de l'orage qui purifie le ciel; son attribut, l'égide entourée de serpents, est le nuage orageux sillonné d'éclairs. Elle lutte contre les puissances des ténèbres et en particulier contre la démoniaque *Gorgone,* l'obscurité personnifiée. Elle prend son horrible figure sur son bouclier, car le nuage sombre est au service du dieu de la lumière puisqu'il renferme la foudre dans son sein. Le mythe de la sortie de Pallas de la tête de Zeus a aussi un sens naturel; il représente l'éclaircissement du ciel par l'éclair qui traverse la nue. L'orage amenant sur la terre une humidité bienfaisante, Athéné est aussi la dispensatrice de la fertilité. A cette origine se rapportent les traditions dont le siége est l'Attique et en particulier celles d'Erichthonios et du combat de Neptune avec Pallas, parce que l'Attique doit sa fertilité bien plus aux eaux du ciel qu'aux sources terrestres. Mais tous ces rapports de la déesse à la vie naturelle disparaissent dans la mythologie épique pour faire place à des rapports moraux; la déesse du ciel clair et de l'orage y est devenue la personnification de l'intelligence, de la prudence et de la puissance spirituelle. Elle est la protectrice assurée dans les combats, l'inventrice de tous les arts et métiers humains, la directrice de toutes les délibérations et en particulier des affaires politiques par les inspirations de l'éloquence.

Apollon est le dieu de la lumière. Fils du dieu du ciel, il représente la nature de ce dernier sous son côté le plus pur et le plus élevé. Les combats du dieu de la lumière avec les démons des ténèbres forment une partie principale de la légende apollonienne et, comme dans les mythes germaniques ou indous, la nuit y est symbolisée par un serpent ou un dragon. Ce n'est donc pas une pure tradition locale, comme on l'a cru. L'affaiblissement de la lumière en hiver, idée qui se retrouve dans la mythologie de toutes les religions de la nature, est exprimée en Grèce par la tradition de l'émigration annuelle d'Apollon vers les Hyperboréens, peuple du nord où le soleil brille d'un éclat éternel. Le voyage du dieu en automne et son retour au printemps étaient rappelés par des fêtes de deuil et de joie, analogues à celles des Sémites en l'honneur d'Adonis. L'influence vivifiante de la chaleur et de la lumière sur la végétation fait naturellement d'Apollon le dispensateur des fruits de la terre et de la prospérité des troupeaux. Si le mythe primitif s'était représenté son domaine dans le ciel et ses troupeaux dans les nuages qui parcourent le ciel, il n'est pas extraordinaire que des traditions locales l'aient fait descendre sur les monts de l'Olympe et de l'Hélicon ou dans les gorges de l'Ida, paissant les troupeaux des rois terrestres, entouré des nymphes et des Muses (esprits des ruisseaux), et accompagnant de la lyre ses chants divins. On comprend qu'aux attributs précédents s'en joignent d'autres qui en découlent. Dieu des moissons, Apollon est aussi le protecteur et le patron de la jeunesse, le dispensateur de la force corporelle et de la santé. Son origine naturelle explique pourquoi il est en même temps le dieu de la maladie et de la mort ; les rayons du soleil dessèchent et consument aussi bien qu'ils vivifient. Il faut se rappeler d'ailleurs que, sous la notion de maladie, les Grecs ne comprenaient pas seulement les maux physiques mais aussi les dépravations morales ; les passions étaient considérées par eux comme des souffrances de l'âme. Le dieu de la santé et de la médecine est aussi le sauveur des âmes souillées par le péché, il devient le dieu de la purification et de la réconciliation. C'est ainsi que se le représentent les tragiques grecs, Eschyle en parti-

culier ; mais déjà dans l'ancien rituel des fêtes d'Apollon en Attique se trouvent des actes d'expiation, des aspersions de sang pour le péché. A cette activité purificatrice du dieu de la lumière se rapporte son pouvoir inspirateur. Il crée l'enthousiasme poétique et prophétique, et, à ces deux égards, il est le dieu révélateur de la religion grecque, le médiateur entre le monde lumineux des dieux et les habitants de la terre. Parmi les oracles qui sont placés sous son inspiration, le plus considérable est celui de Delphes. Il faut voir dans les sentences qui s'y prononçaient non la révélation spéculative d'un avenir encore éloigné, mais l'indication de ce qui devait être accompli par les hommes au milieu des circonstances présentes. Cet oracle exerça ainsi une influence incontestable sur la vie religieuse et politique de la Grèce. La constitution de Sparte, l'organisation des colonies et d'autres faits importants, doivent leur origine aux inspirations des prêtres de Delphes.

Zeus, Athéné et Apollon sont les principales figures de la mythologie grecque, et c'est en elles que la transition de la religion de la nature à la religion de la culture, telle qu'elle apparaît chez les poëtes épiques, se laisse le plus facilement reconnaître.

Hermès, dont le nom est identique au Sarameyas des Védas, paraît avoir été originellement un dieu de l'air, des vents et des nuées. Il est devenu, d'une part, le représentant de la puissance reproductrice, et, de l'autre, le messager ailé des dieux.

Dionysos était, comme Hermès pour les anciens Pélasges, un dieu de la force génératrice telle qu'elle se manifeste en particulier dans le fruit des arbres et de la vigne ; si la tradition le considère comme un fils de Sémélé (la terre) et de Zeus, il faut en chercher la raison dans le fait que la terre, pour produire les fruits de l'automne, et en particulier pour mûrir le raisin, a besoin de la pluie et de l'ardeur du soleil.

Poseidon, dieu de la mer, des fleuves et des sources, devait avoir son importance pour la Grèce entourée par la mer. L'analogie des vagues rapides avec des coursiers agiles le transforme en conducteur de courses équestres et en patron de la cavalerie.

Le dieu du feu doit aussi avoir eu chez les anciens Grecs une valeur plus grande que le *Héphœstos* de l'épopée et avoir joué un rôle semblable à celui de l'Agni des Védas. Le souvenir s'en est conservé dans la tradition du Titan *Prométhée-Porphyros*. Que l'ancien dieu du feu ait été transformé en un Titan, adversaire des dieux, cela s'explique psychologiquement par le motif que l'on dut voir une profanation dans l'usage du feu sacré des sacrifices pour des besoins humains et charnels.

La terre, dans la religion naturelle des Pélasges, est la principale divinité féminine, l'épouse de Zeus, le dieu du ciel. Dioné était adorée à Dodone comme la mère de tout ce qui est vivant. Il faut lui identifier *Héra* et *Déméter* (Δη=Γῆ), dont le nom, « la Mère-Terre, » révèle une ancienne divinité pélasgique. Déesse de la terre fertile, elle a enseigné l'agriculture et est en même temps la source de toute vie bien ordonnée, des mœurs et des lois. La Mère-Terre est aussi le type divin de la mère terrestre, la fondatrice et la protectrice du mariage. Mais la terre ne produit pas seulement la vie, elle retire aussi dans son sein tout ce qui a vécu. La déesse de la terre est dans toutes les religions polythéistes (Achéra-Astarté, Freya, etc.) la divinité de la mort aussi bien que de la naissance. Il y a cependant cette différence que, dans le mythe grec, ce n'est pas la déesse elle-même qui est mise en relation avec le monde des morts ou les enfers; ce rôle est confié à sa fille *Koré* (la jeune fille). Le mythe de l'enlèvement de Koré par Pluton a un sens naturel des plus clairs. La jeune fille brillante de beauté n'est autre que la végétation verdoyante de la terre qui disparaît en automne pour reparaître au printemps. Les fêtes d'Eleusis, où ce mythe était rappelé, étaient célébrées d'une manière analogue aux fêtes des Syriens représentant la douleur de Cybèle au sujet d'Atys, ou à celles des Egyptiens figurant la recherche d'Osiris par la déesse Isis. La tradition grecque et le mythe égyptien ont ceci de commun qu'ils révèlent une croyance à l'immortalité dans un sens plus élevé que la simple existence des ombres. C'est incontestablement la croyance à une existence future qui fait le fond des mystères d'Eleusis.

En signalant l'identité originelle de Dioné, Héra et Déméter,

nous pouvons aussi remarquer que *Pluton*, le dieu des enfers, fut d'abord identifié à Zeus, le dieu du ciel, comme le témoigne l'épithète de Zeus *Aidonios*. Wodan, Thor, Balder, Osiris, étaient aussi les dieux des morts. La mythologie primitive ne connaissait pas les distinctions subtiles qu'introduisit plus tard l'anthropomorphisme de l'épopée.

Nous ne ferons que mentionner *Artémis*, déesse de la lumière lunaire, *Hestia*, déesse du feu et du foyer, et enfin *Aphrodité*, dont les noms, déesse de Cythère, de Chypre et de Paphos, trahissent déjà une origine orientale. De même que dans l'Orient la divinité féminine était adorée sous deux formes, Astarté, la déesse de la guerre et de la mort, et Achéra, la déesse de l'amour et de la naissance, les Grecs reçurent des Orientaux une double Aphrodité, l'Aphrodité guerrière et céleste *(Urania)* et l'Aphrodité plus populaire, déesse de l'amour *(Pandemos)*.

Sous l'influence simultanée de l'épopée, des traditions locales et des cultes étrangers, le nombre des dieux grecs alla toujours en augmentant. Lorsqu'au VIIe siècle les villes des Hellènes furent entrées dans un rapport étroit les unes avec les autres et que Delphes eut formé le point central de la vie religieuse en Grèce, la nécessité d'une systématisation se fit sentir. L'épopée homérique avait déjà répondu en partie à ce besoin en groupant tous les dieux autour du dualisme originel du ciel et de la terre. La théogonie du poëte béotien, Hésiode, vise à être plus complète, mais par cela même s'éloigne toujours davantage des mythes simples et significatifs de la religion primitive pour tomber dans un raffinement fantastique. Ce serait peine perdue que de chercher un sens profond dans cet enchaînement de créations divines, depuis le chaos jusqu'aux plus vulgaires passions de l'homme qui revêtent la forme divine. On peut y reconnaître une influence sensible des idées orientales, qui ne se laissent nulle part expliquer mieux qu'en Béotie, lieu principal des immigrations phéniciennes. (Tradition de Kadmos, fondateur de Thèbes.) Tout ce que la théogonie d'Hésiode contient de particulier est d'origine étrangère. Kronos dévorant ses propres enfants n'est autre que le Moloch apaisé par des sacrifices

humains. En revanche, le combat de Zeus et de ses frères contre Kronos et les Titans est bien de source grecque. Les Titans personnifient le côté pernicieux de la nature ; ce sont les puissances des ténèbres, de la nuit et de la mort, qui sont présentées dans toutes les religions ariennes comme les ennemis permanents des dieux. Mais tandis que, dans les religions de la nature, le combat des dieux contre leurs ennemis se renouvelle et que la catastrophe finale n'est pas encore venue, la religion grecque la considère comme appartenant au passé. Les puissances ténébreuses sont et demeurent vaincues ; les dieux sont en possession d'une pleine autorité sur la vie de la nature et peuvent vouer toute leur sollicitude aux destinées des enfants des hommes. Il y a à cet égard, suivant la remarque de Hegel, un pas décisif fait hors de la religion de la nature ; la victoire définitive des dieux olympiens est la victoire de la religion de la culture. A la suite de l'émigration dorienne et de la fondation des colonies qui donnèrent à la vie de la nation un développement extraordinaire, les exploits héroïques deviennent le but de tous les désirs et le sujet de tous les chants. On ne pouvait pas vouer son intérêt à des dieux dont la signification ne se rapportait qu'aux événements naturels et atmosphériques. Les anciens dieux furent changés d'après l'idéal nouveau en êtres héroïques qui, au lieu de se confondre avec les éléments de la nature, les tiennent au contraire sous leur domination.

Cette transformation du paganisme grec n'opère toutefois pas une rupture décisive avec la vie naturelle ; les dieux n'en demeurent pas moins enveloppés dans le fini. L'anthropomorphisme de la mythologie épique fait même ressortir davantage leurs limites que quand leur nombre était moins grand et qu'il n'y avait pas encore entre eux de distinctions bien arrêtées. Le combat qui, dans la religion de la nature, se livre entre les dieux et les puissances ennemies de la nature, est transporté maintenant dans le camp même des dieux. Ils se rapprochent de l'homme pour en prendre les passions et leurs luttes sont souvent dirigées par des motifs plus arbitraires que ceux des héros humains. Les avantages esthétiques de ce nouveau monde olympien ne sont achetés qu'au prix du sérieux de la piété, et

les protestations tardives de quelques nobles esprits ne sauraient modifier le jugement que l'on doit porter sur la dégénérescence de la foi religieuse.

Le caractère fini des dieux de l'épopée ne se montre pas seulement dans leur limitation individuelle et leurs faiblesses, il s'attache aussi à l'ensemble des dieux qui ne réalise pas l'idée vraie de l'infini. Au-dessus d'eux tous plane une puissance dont ils dépendent, le *Destin*. Dans Homère, les dieux apparaissent constamment comme les exécuteurs d'une volonté étrangère et cherchent même à la connaître par des moyens extérieurs tels que la consultation du sort. (Que l'on songe à Zeus interrogeant la balance du destin avant la mort d'Hector.) La suprématie fatale du destin se montre surtout lorsque les dieux désirent précisément le contraire de ce que la Μοῖρα a déterminé. Zeus, à la mort de son fils Sarpédon, exhale cette plainte significative : « Malheur à moi, hélas ! le sort ordonne que le plus cher des hommes, Sarpédon, succombe sous les coups du fils de Menotios. » Y a-t-il dans la croyance à la Μοῖρα un acheminement vers le monothéisme, suivant la thèse de Nægelsbach [1] ? Mais on ne saurait comprendre pourquoi la foi au destin se montre accentuée dans les religions les plus inférieures telles que le fétichisme et le schamanisme, tandis qu'elle tend à s'effacer chez les poëtes et les philosophes grecs. Loin d'être un élément de progrès, la Μοῖρα est un débris de la religion de la nature dont le paganisme n'est que l'épanouissement. Une fausse liberté amène aussi une fausse dépendance. Si du reste, dans Homère, le destin ne joue pas un rôle plus considérable, il faut se l'expliquer par l'intérêt poétique de l'épopée qui trouve dans l'action individuelle un motif bien plus varié que dans la volonté obscure et monotone d'un destin impersonnel. Il faut aussi ne pas perdre de vue que l'âge épique est le temps de la jeunesse de la nation grecque, le temps de la fondation incessante des colonies, où l'activité commerciale répandait un bien-être général, mais permettait aussi à la tyrannie de s'emparer à son profit des forces vives qui s'agitaient au sein du peuple.

[1] *Homerische Theologie*, 2me éd., pag. 143.

Despotisme et révolution se trouvaient côte à côte au milieu d'une corruption toujours croissante.

Il fallait un ébranlement puissant pour opérer une renaissance religieuse et morale ; il se trouva dans les guerres médiques qui, en appelant le peuple grec au dévouement et au sacrifice, agirent sur lui d'une manière purificatrice comme le despotisme napoléonien et les guerres d'indépendance sur le peuple allemand. Du sol sanglant de la patrie affranchie sortirent les plus nobles fruits de l'esprit national dans tous les domaines et en particulier dans le domaine religieux. Pindare, Eschyle et plus tard Sophocle, témoignent de la hauteur idéale à laquelle le sentiment religieux des Grecs pouvait arriver. La vanité de l'homme qui ne s'appuie que sur ses propres forces, l'insuccès de toute tentative opposée à la volonté divine, telles sont les pensées fondamentales des hymnes de Pindare. La plus haute sagesse consiste à ne pas s'opposer aux dieux, à ne pas désirer ce qui est impossible, à observer la modération dans la volonté et dans l'action. Les mêmes vues sont exposées d'une manière dramatique par Eschyle dans sa Trilogie d'Agamemnon. La Trilogie se laisse ramener à cette sentence : la malédiction qui pèse sur le mal est qu'il doit enfanter sans cesse le mal Mais la crainte des dieux, qui, chez Eschyle, est encore mêlée de terreur, s'élève, chez Sophocle, à un respect confiant qui semble comme les premières lueurs du christianisme. La notion du péché n'a pas sans doute la profondeur de la conception chrétienne ; elle demeure encore trop générale. On ne retrouve pas dans Antigone et dans Kréon la paix de l'homme pieux qui domine la souffrance par un abandon joyeux à la volonté divine ; la résignation passive est encore prisée comme la plus haute vertu. Mais il ne faut pas néanmoins méconnaître un progrès réel dans la foi religieuse. A la domination arbitraire des dieux s'est substitué un ordre moral du monde, qui place Zeus à la tête de l'univers et fait des dieux les organes volontaires de sa volonté morale. Le monothéisme a déjà de fait remporté la victoire sur le polythéisme, bien que la pluralité des dieux ne soit pas encore niée. Ce fut le point culminant de la religion grecque. La philosophie, en voulant encore

le dépasser et en s'attaquant à la multiplicité des dieux, conduisit la religion populaire à sa dissolution. Xénophane, et plus tard les sophistes, avec leur ironie pénétrante, contribuèrent pour une grande part à l'avénement de l'incrédulité et à la décadence de l'ancienne foi. Les sentences morales d'Euripide ne peuvent cacher son point de vue rationaliste qui, chez Aristophane, devient une véritable impiété. Les vues dissolvantes des sophistes étaient le résultat des égarements politiques qui produisirent et accompagnèrent la guerre du Péloponèse. Ce qui maintint encore la religion populaire pendant quelques siècles, ce ne furent pas les mesures violentes prises par l'état contre les détracteurs de la religion (procès contre Anaxagoras, Protagoras, etc.), mais bien l'influence spirituelle d'une philosophie plus profonde et surtout les pratiques persistantes du culte (sacrifices, prières, mystères d'Eleusis et de Bacchus). Les efforts de Socrate pour établir un principe directeur du monde, tout présent, tout bon et tout sage, les spéculations de Platon sur l'idée du bien, les démonstrations scientifiques d'Aristote touchant l'unité et la personnalité de Dieu et enfin les tentatives de l'école stoïcienne pour fonder son panthéisme sur une allégorisation de la religion populaire, loin de restaurer cette dernière, contribuèrent à la formation de la *religion hellénistique,* sorte de transaction entre le monothéisme et le polythéisme. Les anciens dieux deviennent des esprits au service d'un Dieu supérieur et se rapprochent des anges du judaïsme. Le particularisme national disparaît aussi pour faire place à un universalisme qui doit favoriser et appeler bientôt l'avénement d'une nouvelle religion, le christianisme.

2. Romains. — En comparaison du riche développement religieux des Grecs, la religion romaine est si pauvre en conceptions théorétiques particulières qu'elle mérite à peine sa place dans une histoire générale des religions. Sa seule originalité se montre dans la pratique du culte en tant que la religion est mise par lui dans un rapport étroit avec la vie de l'état.

Les dieux romains sont, pour la plupart, ceux des religions ariennes, mais ils perdent dès l'origine leur signification naturelle pour entrer dans une relation morale avec l'homme. La

triade grecque (Zeus, Athéné, Apollon) se compose à Rome des dieux Jupiter, Junon et Minerve, qui ont un temple commun sur le Capitole.

Jupiter (*Jov*=Zeus, Zio—*pater*), le dieu du ciel lumineux, est le dieu le plus élevé dans le sens romain, c'est-à-dire le possesseur de la souveraine puissance qui appartient à l'état romain et devient visible dans les rois, plus tard dans le peuple et ses représentants et postérieurement dans les empereurs. Sous le nom de Jupiter (au moins à partir des Tarquins), c'est à l'état lui-même que toutes les solennités religieuses sont consacrées.

Junon (forme féminine de Jovis), originellement la déesse de la terre, devient, comme épouse de Jupiter, la reine du ciel, patronne de la vie féminine, du mariage et de la famille.

Minerve (*mens*), la déesse de la sagesse et du génie artistique, perd tout à fait son sens naturel qui chez les Grecs en faisait la déesse de l'orage.

Janus et *Diane* sont les dieux du jour et de la nuit, comme Apollon et Artémis ; mais Janus prend aussitôt une valeur morale. Il préside en général au commencement et à la fin, à toutes les entrées et à toutes les issues (portes, routes), au commencement et à la fin de la vie humaine, au commencement et à la fin de la guerre, du culte, etc.

Vesta, comme la déesse grecque Hestia, est la déesse du foyer, symbole de la vie de famille, et de son extension, la vie de l'état.

Un dieu particulier aux Romains est *Mars ;* originellement dieu de la force génératrice qui se manifeste dans la nature, il se transforme bientôt en dieu de la force guerrière et de l'héroïsme.

Dans le courant des âges, toutes les divinités grecques et même orientales reçoivent à Rome droit de cité et en particulier le culte d'Apollon et de Bacchus. Mais au-dessous de ces divinités, les Romains avaient un nombre infini d'êtres subordonnés, les *génies,* dont le culte s'explique par le besoin de donner à chaque existence et à chaque lieu une divinité protectrice.

Il y a en apparence une profonde religiosité dans la tendance à vouloir placer l'homme tout entier et tous les actes de sa vie sous la protection et la direction des puissances divi-

nes ; la religion romaine paraît exprimer un sentiment sérieux de dépendance. Mais, en réalité, ce mysticisme n'a pas pénétré la nature froide, intellectuelle et pratique des Romains. Les rapports avec la divinité ne sont représentés que par un système d'observances mécaniques, et la prédominance des rites dans le culte est en rapport étroit avec la pauvreté de la conception religieuse. Les dieux sont trop peu individualisés pour entrer dans la vie religieuse comme les dieux grecs. La divinité *(numen)* est au fond considérée comme l'âme impersonnelle du monde dont les divers *numina* ne sont que les manifestations. Si les Romains ont rempli toute la nature de dieux et d'esprits qui révèlent leur volonté par des événements extraordinaires (tremblements de terre, pluies de feu, ébranlements de statues, etc.), ce sont des révélations muettes qui ont besoin d'interprétations humaines. Il en résulte toute une législation fort compliquée, qui indique dans tous les cas spéciaux ce que l'homme doit faire, et qui fait tout reposer sur l'accomplissement exact et scrupuleux de cérémonies prescrites. Plus le culte devient extérieur, plus aussi, on le comprend, il devient affaire de prudence politique et est employé par les hommes qui dirigent l'état comme un moyen de gouvernement. Il ne devait pas d'ailleurs en être autrement pour une religion qui voit dans l'état la représentation visible de la majesté divine. Avec l'union étroite de la religion et de l'état, le point de vue inférieur de la religion de la nature est dépassé sans doute encore mieux que chez les Grecs. Le *Fatum* des Romains n'est pas la Μοῖρα aveugle ; c'est la volonté du souverain de l'état romain, qui a pour but la glorification même de cet état. La foi au destin se change en la foi en la souveraineté universelle de Rome ; mais la religion n'en demeure pas moins au service de l'utilitarisme, et elle aboutit au *culte des empereurs*.

IV. — *Religion de la culture où domine le sentiment de dépendance.*

Chinois. — La religion chinoise doit sa fixation à la collection d'écrits faite par Confucius (*Kong-fu-tse*, 550-495 av. J.-C.), en

qui les Chinois ont trouvé l'idéal de l'humanité, le prince de la sagesse. Elle aussi fut à l'origine une religion de la nature, ayant pour divinités principales le Ciel et la Terre. « Le ciel est le père et la terre la mère de toutes choses et en particulier des hommes, » telle est une ancienne sentence de la sagesse chinoise. Leur divinisation n'excluait pas d'ailleurs l'adoration particulière du soleil, des étoiles, des montagnes et des arbres. A ces divinités secondaires étaient encore associées les âmes des morts comme esprits protecteurs de la famille, des communautés et des villes. Le culte des ancêtres avait même, quant à son importance, sa place immédiate après l'adoration du ciel; antérieurement à Confucius et aussi longtemps que la religion était purement naturelle, les morts étaient regardés comme d'essence divine; plus tard leur culte se modifia et devint un acte purement honorifique, une fête de souvenir reconnaissant.

Mais, de bonne heure déjà, l'esprit scrutateur des Chinois paraît avoir éprouvé le besoin d'approfondir la cause de toutes les réalités sensibles. Les principaux dieux de la religion populaire, le Ciel et la Terre, deviennent dans la pensée philosophique la force active et la substance passive, principes premiers de toute existence. La force originelle *(Yang)* et la substance première *(Yn)* forment le monde par leur pénétration constante mais variée dans ses degrés, en sorte que chaque être est un mélange de ces deux principes. Tschuhi, le plus considérable des philosophes chinois (douze siècles après J. C.), tenta de ramener ce dualisme à une unité antérieure. Yang et Yn, le mouvement et le repos, ne sont d'après lui que les deux faces nécessaires d'une même substance (*Tai-Ky)*. Il désigne cette substance comme une force. Mais comment cette force pourrait-elle être en même temps la passivité et le mouvement? Le philosophe répond que dans l'absolu le mouvement *doit* se trouver aussi bien que le repos, car ces deux modes appartiennent au monde réel. C'est avouer implicitement que l'unité première est impossible à obtenir par voie spéculative, qu'elle est dans un rapport purement négatif ou indifférent avec les deux principes qui en doivent découler. Elle ne

se constate que dans les existences réelles sous la forme de l'ordre, de l'harmonie qui règne dans le monde. C'est *l'esprit du ciel et de la terre,* non point dans le sens du théisme, car il est inconscient comme l'est toute force en soi, mais dans le sens du panthéisme, qui ne donne à l'âme du monde d'autre impulsion que celle de la nécessité. Malgré son désir de s'élever au-dessus de la nature, la philosophie religieuse chinoise n'a abouti qu'à des abstractions vides, où le sentiment religieux ne peut trouver satisfaction. Aussi ses philosophèmes tout négatifs ont-ils eu pour conséquence de détourner l'intérêt du divin pour le porter de plus en plus sur l'homme.

Il découle des prémisses panthéistes exposées plus haut que l'homme lui-même, comme les plantes et les animaux, n'est qu'un produit de la nature. La matière primitive, dans son mouvement incessant, engendre les hommes et les choses « comme le moulin répand de tous côtés le grain. » L'homme est le plus élevé des produits de la nature, parce qu'en lui la force qui anime tout apparaît sous sa forme la plus élevée, celle de la pensée et de la volonté. L'esprit humain est avec le corps dans le même rapport que le ciel avec la terre, la force avec la matière. Et puisque l'un des principes ne peut exister sans l'autre, que le mouvement est lié au repos, l'activité à la passivité, il en résulte que l'âme est liée nécessairement à l'existence du corps. Quand son porteur matériel n'existe plus, l'âme aussi cesse d'exister comme force individuelle, elle rentre dans la force générale de l'univers. Cette conséquence de la dogmatique religieuse des Chinois n'a jamais, il est vrai, pris racine dans le peuple qui continue à témoigner de sa foi à l'immortalité par le culte des ancêtres, mais il n'en est pas moins significatif que ses docteurs les plus considérés se taisent sur la vie après la mort ou répondent par une fin de non-recevoir à ceux qui les interrogent sur ce sujet. Toutes les questions métaphysiques apparaissent à Confucius comme impénétrables, et il y a plus de danger que d'avantage à s'en occuper. Mais l'homme est intelligible à l'homme ; *l'accomplissement pratique des devoirs réciproques des hommes est ce qu'il y a de plus important.* L'influence de Confucius a été ainsi exclusivement morale et politique.

La loi de la vertu est, chez l'homme, une détermination nécessaire comme l'ordre dans le monde. La vertu n'est pas le résultat de la libre volonté qui s'attache à la loi morale pour la réaliser; elle est un mouvement constant, comme le mouvement des astres et l'instinct des animaux. Le mal n'a pas d'existence positive, il est une simple privation, un repos passif qui limite nécessairement la volonté, comme la force primitive ne peut se concevoir sans le repos La nature de l'homme étant double, corporelle et spirituelle, sensible et raisonnable, le bien en elle ne peut consister que dans l'équilibre entre les deux principes, le juste-milieu entre les inclinations et les facultés. L'esprit est coordonné aux sens et n'agit que pour empêcher leur prépondérance et les ramener à la juste mesure qui est prescrite par l'instinct naturel. « Toute vertu réside dans le milieu; » cet aphorisme favori de la morale chinoise en fait bien ce que nous pouvons appeler une morale de la *culture*. Elle n'aspire pas à changer la nature en plaçant au-dessus d'elle un but absolu ; elle vise seulement à la brider et à la régler. L'homme doit avant tout conserver le calme par le contentement du sort qui lui est assigné et l'indifférence au milieu des diverses vicissitudes de sa vie. Mais il doit aussi conserver l'équilibre de l'ensemble. Les mœurs sociales, les formes variées des rapports humains, l'habillement même, sont des révélations de la raison générale auxquelles le devoir moral impose une absolue soumission. La personnalité individuelle doit s'effacer avec soin devant l'ensemble. C'est dans les deux sphères principales de la famille et de l'état que la vertu de l'individu trouve principalement à s'exercer.

La vie de *famille* a chez les Chinois une haute signification ; elle revêt un caractère décidément religieux, car l'union de l'homme et de la femme est une reproduction de la vie divine, qui est une union incessante de la force et de la matière. Le célibataire viole l'ordre de la nature; il rompt la chaîne de la famille et prive ses ancêtres du souvenir reconnaissant de leurs descendants. La piété des enfants envers les parents est la première et la source de toutes les vertus; l'ingratitude filiale est jugée digne de mort.

Mais le complet déploiement de la raison qui dirige le monde

se trouve dans l'*état*. C'est seulement dans et par l'état que l'homme atteint sa destination humaine; car la volonté du ciel s'exprime dans la loi publique, et le gouvernement divin du monde dans le gouvernement de la nation. Et comme dans la création la force primitive se lie à la matière première, dans le monde réel le ciel à la terre, dans l'homme l'esprit au corps, dans la famille l'homme à la femme, ainsi dans l'état l'empereur est nécessairement lié à l'existence du peuple. Ils ont l'un envers l'autre des droits et des devoirs déterminés par les lois éternelles et inflexibles du monde. Si l'équilibre est rompu dans leurs rapports, il se rompt aussi dans la nature, puisque le même esprit d'ordre et d'harmonie agit dans les deux sphères. L'empereur est « *fils du Ciel*, » c'est-à-dire aussi bien l'organe de la raison universelle qui dirige le monde que son incarnation personnelle. Il tient sa puissance du Ciel, et ses ordres ont l'autorité de commandements divins. Cependant l'état chinois n'est pas un état despotique dans le sens absolu. L'empereur n'est fils du Ciel qu'autant qu'il agit suivant les lois invariables du Ciel. S'il en dévie, il est du devoir de ses ministres et du peuple de le ramener à la vérité. Le droit à la révolution est même proclamé nettement; il devient une nécessité morale si l'équilibre est rompu par l'arbitraire impérial; la révolution se fait au nom de l'ordre contrairement à l'idée des révolutions européennes. L'état chinois est, on le voit, aussi peu un état despotique qu'un état libre. Le citoyen n'est pas maître de lui-même; il dépend de la loi sociale qui, inspirée du Ciel, le conduit jusque dans les moindres détails de la vie; mais, d'un autre côté, il est protégé par la même autorité objective contre toute injustice de la part des autres citoyens. Il y a un *ordre moral* du monde d'après lequel le succès ou les revers, le bonheur et le malheur, répondent à la dignité morale.

Le Chinois s'élève ainsi au-dessus des forces aveugles de la nature pour se soumettre à une loi morale qui a son existence objective dans les mœurs et dans l'état. La dépendance d'un ordre moral le rend libre en ce sens que, en s'abandonnant à la raison générale, sa raison propre n'est point anéantie mais guidée et dirigée. Cependant il ne possède point encore la vraie

liberté morale, celle qui fait de l'homme naturel un nouvel homme, un homme spirituel. Sa morale est une morale naturelle, un « naturalisme cultivé, » si nous pouvons nous exprimer ainsi. L'état chinois est un état semblable à l'état des abeilles dans lequel dominent les lois imparfaites de la nécessité. L'individu est un atome impersonnel de l'ensemble ; il a l'infini en dehors de soi, dans des prescriptions objectives, et non en soi, comme raison et but de sa vie. Il lui manque la liberté d'agir sur l'ensemble par des idées originales et une activité créatrice. De là le caractère stationnaire de l'histoire politique et religieuse de la Chine. Si l'instruction y est obligatoire et les écoles admirablement organisées, ces dernières n'éveillent point la libre pensée, mais enseignent les éléments d'une culture traditionnelle et bornée. Comme l'état chinois ne souffre aucune liberté au dedans, il ne reconnaît non plus aucune existence légitime au delà de ses frontières. Il est l'empire du milieu, l'image du ciel, et les autres pays ne sont que la matière sans raison d'être. Tous ces caractères sont la conséquence de l'absence d'un *idéal moral absolu*, tel que le christianisme l'a révélé en animant la vie par l'aiguillon d'un progrès continuel. Cet idéal manque parce qu'il manque aussi un *principe moral absolu*. La vie humaine n'est point conduite par la pensée d'une intelligence créatrice absolue, mais par les principes abstraits de la force et de la matière, c'est-à-dire en définitive par des puissances naturelles.

TROISIÈME DIVISION. — RELIGIONS DU SURNATUREL.

V. — *Affranchissement de la dépendance de la nature par voie négative.*

1. Brahmanisme. — Lorsque les Ariens eurent quitté l'Indus pour s'établir à l'est, sur le Gange, il se fit dans la foi et les mœurs de ce peuple un changement profond. Les anciens dieux, si vivants, de l'air, du feu et de la lumière, firent place à une unité abstraite d'où le monde fut dérivé par émanation. Ce changement de l'ancienne foi arienne, qui aboutit au brah-

manisme eut lieu par deux influences diverses, une influence théologique et une influence spéculative.

Nous avons vu que les Ariens de l'Indus attribuaient aux actes de culte, au sacrifice et à la prière, une action coërcitive sur les dieux. Cette idée fut fertile en conséquences. La puissance de la dévotion humaine devenait ainsi quelque chose de divin, même de supra-divin, puisqu'elle pouvait contraindre la puissance divine. Cette force personnifiée devait constituer une nouvelle divinité qui menaçait de reléguer les autres à l'arrière-plan. Déjà de très bonne heure, la boisson du Soma est célébrée dans les chants comme un être divin, et le feu du sacrifice, Agni, qui communique les dons aux dieux, devient une divinité puissante dont les autres ont besoin. Mais ce qui donne au sacrifice sa vertu pour contraindre les dieux, c'est la prière qui l'accompagne. De là le nom des prêtres, *Brahman*, (les suppliants), et l'épithète que reçoit Agni, le dieu du sacrifice, *Brahma-naspati* (le maître des suppliants ou de la prière). Or, si nous nous rappelons avec quelle facilité, dans les religions de la nature, les divers attributs d'un être divin étaient à leur tour personnifiés pour former des divinités spéciales, nous comprendrons que l'influence des prêtres ait bientôt transformé cet attribut d'Agni en un dieu personnel, d'une nature abstraite, le dieu du culte, représentant de la prêtrise au sein du monde céleste. Mais une fois devenu le patron spécial des prêtres, il était très naturel qu'il prît avec le temps vis-à-vis des dieux populaires la même place que les prêtres avaient prise vis-à-vis du peuple dans la vallée du Gange, et qu'il devînt le dieu supérieur. Cet être transcendant, à qui fut donné également le nom abstrait de *Brahma* (prière), se prêtait d'ailleurs parfaitement à une combinaison avec l'âme du monde, *Atma*, qui était d'autre part le résultat de la spéculation philosophique.

Cette dernière avait en effet pris une direction monistique par la force même des choses. Les dieux n'avaient jamais eu de formes déterminées et leurs notions se fondaient les unes dans les autres ; il est possible aussi que par les rapports plus fréquents des tribus entre elles, une fusion se fût opérée et eût ainsi préparé l'unité divine. Cependant ce ne fut que dans le

pays du Gange, sous l'influence d'une nature très uniforme dans ses manifestations, que se détermina la pensée spéculative d'une âme du monde. Dans un ancien interprète des Védas nous la trouvons désignée comme l'*Être sans nom, l'Inconnu.*

« L'Être vivait au commencement sans bruit, plongé dans la contemplation de soi-même; en dehors de lui rien n'existait. Il reposait dans le vide qui le portait, mais le désir qui s'agitait en lui fut la première semence du monde. »

A cet inconnu qu'elle considère comme la source de toute vie, la spéculation donne le nom d'*âme du monde* ou *grande âme* (*Atma* ou *Paramatana.*) Cependant ce résultat de la philosophie religieuse n'obtint une valeur pratique que lorsque les prêtres s'en emparèrent pour identifier l'être métaphysique primitif avec leur Brahma, le représentant de la prière, du culte et de la prêtrise. L'esprit de prière, à qui les anciens Ariens avaient accordé une puissance divine, devint le fond de toute existence.

Ce fut également une pensée philosophique que la théologie populaire utilisa pour expliquer la formation du monde. Brahma en est le principe, non point dans le sens d'un créateur conscient, mais d'un germe où tout développement postérieur est renfermé.

« Comme les fils sortent de l'araignée, l'arbre de la cellule, le feu du charbon, le fleuve de sa source, le flot de la surface de la mer, ainsi le monde procède de Brahma. »

Les deux existences ne sont différentes que pour la forme; Brahma est le monde non développé, le monde est son développement; l'un est l'être passif et simple, l'autre l'être en mouvement et multiple. Mais, en se déroulant, Brahma s'éloigne toujours davantage de sa propre essence, et, à chaque degré, ses émanations deviennent plus imparfaites et plus impures. Elles forment trois régions principales qui se retrouvent dans l'ordre social : la région de la pure lumière et du bien, c'est le cycle des dieux ; la région de la passion, où l'homme flotte entre la lumière et les ténèbres ; enfin la région de l'obscurité ou de la mort. La théorie de l'émanation acquit une grande importance par les applications qu'en firent les brahmanes au

triple point de vue dogmatique, social et moral. Elle fut le fondement de leur système hiérarchique.

Dogmatiquement on déduisit de l'émanation les doctrines du *mal* et de la *migration des âmes*. Puisque le monde fini est un dépouillement de Brahma, il s'éloigne de la nature divine. La matière (et en particulier le corps humain) est l'absolument *imparfait ;* c'est la barrière que l'homme ne peut assez promptement franchir pour s'unir de nouveau à Brahma. Ce procès de retour doit parcourir les mêmes degrés que le procès de développement; bien qu'il s'accomplisse dans l'être individuel, il n'est au fond qu'un procès dans l'être divin lui-même, car les existences particulières ne sont que des formes du divin. C'était bien là la pensée originelle du brahmanisme à l'égard de la *migration des âmes*. Mais comme, en ces termes, elle n'offrait aucune base pour légitimer l'existence de la prêtrise, elle fut abandonnée pour faire place à une doctrine qui en semble la négation. Il fut admis que la marche de la migration rétrograde de l'âme après la mort dépend de la culpabilité ou du mérite dans l'existence actuelle. Il faut que l'homme expie ses fautes par une succession de transformations; le monde devient une sorte de maison de correction avec ses différents degrés de peines. Dans tout ce qui vit, l'homme doit voir une âme semblable à la sienne, engagée dans le même pèlerinage; ce que l'homme et la plante sont aujourd'hui, demain peut le changer en intervertissant les rôles.

Les conséquences politiques ou *sociales* de la théorie de l'émanation ne sont pas moins caractéristiques et se concentrent dans l'organisation des *castes*. Cette organisation trouva sans doute son fondement historique dans les différences existant entre la race des premiers habitants du pays et leurs vainqueurs ariens, mais elle fut fixée comme une distinction métaphysique par les spéculations intéressées des brahmanes. Les castes représentent les divers degrés descendants de l'émanation de Brahma. Leur existence est expliquée de la manière suivante : de la tête de Brahma sont sortis les brahmanes, de sa poitrine les guerriers, de son ventre les agriculteurs et de ses pieds les Çudras ou les noirs habitants qui occupaient d'abord le

pays. Les brahmanes constituent la classe la plus élevée ; c'est à eux qu'il appartient de gouverner puisqu'ils procèdent de la partie la plus noble de la divinité. Les guerriers ont reçu en partage la défense du sol, les agriculteurs les soins de l'existence physique. Ces trois premières castes ont en commun le nom de *Dwidjas* (nés deux fois), parce qu'ils ne sont admis à la communauté du culte qu'à la suite d'un serment ; ils participent aux mêmes rites et peuvent lire les Védas ou livres saints. Les Çudras, en revanche, sont destinés à l'esclavage et sont exclus de la communauté religieuse. Cette distinction est aussi immuable que l'ordre du monde, car elle est un élément de cet ordre et repose dans la nature même de Brahma.

Enfin la théorie de l'émanation trouve son application dans la *morale religieuse* des brahmanes, dans la doctrine casuistique de l'expiation des souillures et de l'ascèse. La vie entière de l'Indou, jusque dans les plus petits détails, était enlacée d'un réseau de prescriptions réglant les mouvements du corps comme ceux de l'âme. Comme le contact avec la souillure physique et morale entraîne des péchés difficiles à éviter, la loi de Manu contient tout un système de purification et d'expiation destinées à ramener la pureté. L'accomplissement des devoirs assignés à chaque état, la lecture des livres sacrés et l'observation exacte des rites prescrits peuvent accélérer le procès rétrograde vers Brahma et préserver d'une migration dans les êtres inférieurs. Cependant ces observances ne peuvent faire trouver à l'âme le repos absolu auquel elle aspire. Le retour complet à l'esprit pur ne peut être opéré que par le renoncement à la vie naturelle et par une ascèse absolue. Les brahmanes distinguent des degrés dans la vie ascétique : le premier est celui de la solitude, où l'homme renonce aux jouissances de la vie pour se livrer à la méditation des livres saints ; le second, celui des macérations corporelles ; le plus élevé, celui de la complète concentration en soi-même, de l'absorption mystique dans l'absolu, qui fait abstraction de toute vie individuelle.

Quoique l'ascèse apparaisse comme le sommet des institu-

tions brahmaniques, elle contenait en elle le principe d'une émancipation de l'autorité hiérarchique. La prérogative des brahmanes se trouvait compromise par ce fait que l'importance de la caste s'effaçait devant la dignité religieuse que conquiert l'ascète par sa propre liberté. Il y avait entre les deux voies de salut, celle fixée par les institutions brahmaniques et la voie contemplative du monachisme, une opposition radicale qui devait conduire à une rupture. Toutes les prescriptions légales devaient apparaître bien mesquines à la mystique contemplative, et nous devons voir celle-ci comme un avant-coureur de la réformation buddhiste.

La scholastique brahmanique renfermait également les éléments d'une transformation sur le terrain spéculatif. La contradiction manifeste que renferme la théorie qui fait de Brahma un être unique et immuable en même temps que multiple et soumis au changement, ne pouvait échapper à la pensée philosophique. Cette contradiction devait conduire à ce dilemme : ou l'être unique de Brahma est réel et le monde n'est qu'apparence, ou c'est le multiple qui est seul réel et il n'y a point de Brahma.

Selon le Vêdanta, Brahma serait la seule existence réelle. Tout mal doit son origine à la fatale erreur de l'homme qui fait du moi individuel un être distinct de Brahma ; le moyen de faire cesser le mensonge se trouve dans la *connaissance* qui rétablit l'unité de l'être avec sa forme trompeuse. Or, un tel idéalisme, qui dissout dans le néant l'opposition de pur et d'impur, est la négation même de la loi cérémonielle des brahmanes et de leurs castes.

Mais la conception orthodoxe et hiérarchique entre dans un conflit encore plus frappant avec la philosophie spéculative dans le système de Sankja. Celui-ci s'arrête à l'autre terme du dilemme et proclame l'exclusive réalité des âmes individuelles et de la matière. Les âmes n'ont de réalité que dans leur existence finie ; elles sont entrées de toute éternité dans la nature et sont unies à elle. La variation se fait dans leur organisme naturel ; mais l'esprit qui fait leur essence immuable est dans une identité constante avec lui-même. Lorsque l'âme en est

arrivée à *connaître* cette identité, c'est-à-dire à séparer de cet esprit les manifestations naturelles et variables de son existence, elle a atteint la souveraine connaissance, mais elle a aussi cessé d'exister comme être individuel ; elle est sur la voie de l'anéantissement qui s'achève par la mort.

Le résultat pratique de ces deux systèmes est à peu près le même ; mais la philosophie de Sankja est dans une contradiction plus profonde encore avec l'orthodoxie, puisqu'elle nie l'existence de Brahma et fait aboutir la vie au néant. Elle déclare la législation brahmanique insuffisante et même immorale, parce que celle-ci tolère l'effusion du sang dans les sacrifices et l'ascèse. Cette opposition au brahmanisme, renfermée dans les limites de l'école, n'a pas influé directement sur la religion populaire, mais elle en a sans doute préparé la transformation.

2. Buddhisme. — La réformation opérée au sein du brahmanisme par *Çakja-Muni,* devenu le Buddha (l'illuminé, VIIe siècle avant Jésus-Christ), s'est concentrée avant tout sur le terrain pratique. Le dogme des brahmanes sur le Brahma et ses évolutions paraît avoir perdu tout intérêt pour elle. Buddha est un adhérent du système de Sankja, sans aller jusqu'à la négation formelle des dieux populaires et en particulier du dieu des prêtres. Il les considère comme des êtres d'une certaine puissance, mais leur divinité est si peu assurée qu'un Buddha, c'est-à-dire l'homme illuminé en général, leur est incontestablement supérieur. On ne s'étonnera pas trop de cette dernière assertion si l'on se rappelle que le brahmanisme lui-même y a conduit en attribuant aux brahmanes une action sur les dieux au moyen de leurs prières et de leurs sacrifices. Le buddhisme se distingue aussi du Sankja en ce qu'il place le salut non dans la connaissance, mais dans la volonté et le sentiment. L'affranchissement de l'homme est amené par le renoncement à lui-même, par l'extirpation de l'égoïsme et la victoire sur les inclinations sensuelles. Ni la science, ni de fades cérémonies, ni une cruelle ascèse ne peuvent délivrer l'homme de la misère de l'existence et de la crainte d'une migration future. Ce ne peut être que la pureté du cœur et de la con-

duite et l'amour désintéressé pour le prochain. « Abandon de tout mal, accomplissement de tout ce qui est bien », c'est là une ancienne formule de la morale de Çakja-Muni. Cinq défenses principales se rapportent aux inclinations mauvaises : défenses du meurtre (s'appliquant aussi aux bêtes), du vol, de l'impureté, du mensonge et de l'usage des boissons enivrantes. L'accomplissement du bien est déterminé comme l'amour universel, c'est-à-dire une bienveillance entière à l'égard de toutes les créatures, même les plus abjectes. Dans une collection encore existante de sentences morales, « *Les sentiers du juste* », qui est sans doute le plus ancien document du buddhisme, nous trouvons les idées morales les plus élevées exprimées sous une forme simple et populaire. Rien n'y rappelle la scolastique des brahmanes, et tout y respire un amour profond pour les hommes, sans distinction de castes. « Ma loi, dit Buddha, est une loi de grâce pour tous, puisque tous sont sous la même condamnation. Comme l'eau lave et purifie les bons et les mauvais, et comme le ciel a assez d'espace pour tous, ainsi ma doctrine ne fait aucune différence entre homme et femme, grand et petit. Parmi les disciples de Buddha il n'y a plus ni brahmanes, ni çudras. » C'est là le caractère profondément humain du buddhisme, celui qui lui a ouvert la voie des cœurs et lui a fait trouver de si nombreux confesseurs.

Cependant cette morale exotérique avec son universalisme n'eût pas suffi à elle seule pour fonder une nouvelle religion. Il lui fallait une force d'attraction assez puissante pour organiser une communauté religieuse. Cette force, le buddhisme devait la trouver dans une dogmatique exotérique et les pratiques monastiques.

L'objet fondamental de la prédication de Buddha était l'affranchissement du mal. Mais qu'est-ce que le mal? Pas autre chose que l'existence même, car toute existence est un désir inassouvi. L'existence est une éternelle succession de formes qui disparaissent les unes après les autres comme la bulle de savon. La jeunesse est néant, car elle mène à la vieillesse; la beauté est néant, puisqu'elle disparaît comme un météore; la santé cède à la maladie, la vie à la mort; mais la mort aussi, le plus grand des maux,

n'est rien, puisqu'elle conduit à une nouvelle existence et ainsi à une nouvelle vie de douleurs. La migration des âmes qui éternise le tourment de l'existence, était à tel point l'axiome fondamental de toute spéculation indoue que Buddha et le système de Sankja ne la mettent pas en doute; elle est aussi essentielle à la dogmatique de Buddha que le péché originel à la dogmatique chrétienne.

Mais quelle est pour Buddha la cause du renouvellement de l'existence et en particulier du mode déterminé dans lequel se manifeste la nouvelle naissance? La cause de la prolongation de la douleur n'est pas autre que celle de la douleur en général. Or, les douleurs sont des entraves apportées aux aspirations de la vie. Ces diverses aspirations (*Lebenstriebe*), dans leurs différentes formes, sont à leur tour l'expression variée de l'aspiration fondamentale à l'existence, du désir d'être et de conserver son être. C'est donc le désir de l'existence qui est la raison de sa continuation et la cause de la douleur. Quant à la forme de la continuation de l'existence, elle est déterminée par la « *loi de la rétribution.* » Dans le monde moral il y a une chaîne ininterrompue de causes et d'effets, en sorte que la bénédiction de chaque bonne action et la malédiction de chaque acte mauvais accompagnent l'âme dans tout le cours de ses migrations, comme l'ombre accompagne le corps; tout être, dans chacune de ses existences, n'est au fond que le produit de la somme de ses actes antérieurs.

Comment échapper à ce cycle redoutable? La réponse que donne la morale exotérique (répression des passions et bienveillance envers les hommes) n'est pas suffisante. C'est bien le premier pas de la rédemption; mais le degré suprême ne peut être que l'extinction complète de toute conscience de soi, le *Nirwana*. Aussi longtemps que nous voulons encore être quelque chose par la volonté, les désirs ou la pensée, nous n'arrivons pas au repos parfait. Ce dernier ne se trouve que dans le néant où tout a pris fin.

« Le Nirwana est le remède qui guérit de toute maladie, l'eau qui apaise toute soif de désir et éteint le feu du péché; il n'a aucune forme, aucune couleur, aucun espace, aucun temps;

il n'est ni limité, ni illimité; il n'est ni activité, ni passivité, ni volonté, ni désir. »

Si un homme pendant sa vie s'est dépouillé, au moins momentanément, de toute conscience individuelle, il peut être assuré de n'avoir pas à subir après sa mort de migration douloureuse et d'être à jamais délivré de l'existence. Mais comme personne ne peut arriver à ce suicide spirituel au milieu des liens de la famille, de la propriété et du travail, celui-là seul peut participer à une complète rédemption qui a rejeté ces liens et mène une vie de contemplation dans la pauvreté et le célibat. Les vrais imitateurs de Buddha ne peuvent être que des moines et des nonnes.

Ces doctrines exotériques ne montrent pas le buddhisme dans ses rapports avec le brahmanisme sous un jour aussi favorable que sa morale si humaine et si éloignée de la légalité sectaire des brahmanes. Le but des deux conceptions est au fond le même : l'affranchissement est cherché dans une pure négation. Que l'extinction de la personnalité ait lieu dans le néant suivant Buddha, ou qu'il soit un retour à Brahma, il n'y a pas là une différence fondamentale. Les moyens pour atteindre le but se rapprochent aussi complétement dans la théorie sinon dans la pratique. Pour le brahmanisme la vie de renoncement doit revêtir la forme de la solitude ; elle est entretenue par de cruelles flagellations et des peines corporelles ; le buddhisme ne demande d'autre ascèse que la pauvreté et la chasteté, il autorise la vie en commun dans les couvents, c'est là toute la différence. On peut en conséquence considérer *le buddhisme comme un brahmanisme spiritualisé* ou comme *le développement conséquent du brahmanisme par son côté intérieur et spirituel.* Ce que le brahmanisme place encore en grande partie dans l'acte extérieur, le buddhisme le transporte dans le domaine de la vie spirituelle ; mais l'un et l'autre tendent à l'anéantissement de l'individualité. Dans ce but commun se trouve la force comme la faiblesse de ces deux religions qui forment une exception si frappante dans l'histoire. Leur force est la remarquable énergie avec laquelle l'esprit cherche à s'élever au-dessus de la nature ; il ne s'agit pas seulement de mettre un frein raisonnable aux

appétits naturels ; il faut rompre radicalement avec eux. Mais la rupture avec la vie naturelle ne conduit pas à une liberté bienfaisante ; elle aboutit à la négation, à la mort qui ne peut être le but de la vie morale. Le christianisme demande sans doute le renoncement à soi-même, il veut « la crucifixion de la chair, » mais pour arriver à l'épanouissement complet de l'individualité et à la vie positive du royaume des cieux. La liberté que recherche l'Indou est son propre anéantissement, semblable au Samson de l'Ecriture qui s'ensevelit avec ses oppresseurs. La liberté chrétienne est en revanche complète, parce qu'elle substitue à la fausse dépendance de la nature la vraie dépendance de Dieu. Dieu est le type, l'origine et le but final de l'homme. C'est un Dieu moral qui manque à la religion indoue, et avec lui la vraie liberté morale, malgré les beaux traits d'humanité qui caractérisent le buddhisme. Sans but positif, la morale ne peut être qu'une morale passive où les vertus négatives (chasteté, patience, etc.) dominent. Elle n'est pas productive, et on peut le constater dans la stabilité de l'histoire des Indous.

Quant aux développements que prit la religion de Buddha, il était dans la nature des choses que la personne de son fondateur devînt peu à peu le centre du dogme et du culte. Idéal de vertu et de sagesse, il devait bientôt être élevé par la légende au-dessus de tous les dieux du ciel, de l'air et de la terre. Celui qui avait enseigné les sentiers de la rédemption devient la source même du salut. Les perfections qui lui sont attribuées sont celles de la divinité, la toute-puissance et la toute-science. Son existence historique est complétement transformée par le mythe et devient miraculeuse dès sa naissance à sa mort. A ce produit naturel du sentiment religieux de la communauté se joignent les conceptions de l'imagination orientale. Non-seulement un Buddha aurait été préexistant à son apparition terrestre, Cakja-muni, mais il doit en apparaître un nouveau dans l'avenir pour délivrer ses fidèles opprimés et leur assurer la victoire sur leurs ennemis. La doctrine du Nirwana s'opposait à ce que les divers Buddhas fussent considérés comme les apparitions du même être divin. L'œuvre de chaque Buddha n'est ainsi qu'une répétition de la précédente et une

fois que l'on avait commencé à doubler le fondateur de la communauté dans une copie, rien n'empêchait de multiplier celle-ci à l'infini. La matérialisation graduelle du buddhisme gagne la vie religieuse et le culte ; on en arrive à distinguer quatre degrés de sainteté auxquels correspondent quatre cieux ; les sectateurs de Buddha s'attribuent des pouvoirs miraculeux ; l'adoration des reliques et des images s'introduit.

On peut considérer comme la période la plus florissante du buddhisme le règne d'Açoka (IIIme siècle avant J.-C.), qui en fit une religion d'état. C'est surtout à ce moment que règne la plus grande activité missionnaire et que le buddhisme s'étend au delà de l'Inde, dans l'Asie mineure, le Thibet et la Chine.

Ces succès éclatants émurent les Brahmanes et les engagèrent à modifier une conception religieuse qui n'avait pas trouvé faveur. Les dieux populaires, *Vishnu*, le dieu de la lumière, et *Civa*, le dieu de l'orage, furent placés à côté de Brahma comme les moments divers de la vie divine (émanation, Brahma ; conservation, Vishnu ; destruction, Civa). Aux multiples incarnations du buddhisme, le brahmanisme opposa les incarnations de Vishnu. Mais ces concessions théorétiques demeurèrent sans résultat sérieux pour la pratique, qui vit se multiplier de plus en plus les puérilités de l'ascétisme et d'un superstitieux légalisme.

VI. — *Affranchissement de la nature par voie positive.*

Religion de zoroastre. — Les Ariens de la région du nord-ouest de l'Himalaya, les habitants du haut plateau de l'Iran, adoraient à l'origine les mêmes dieux de la nature que leurs congénères de l'Indus. Agni, le feu, était leur divinité la plus familière ; mais à côté d'elle prenaient rang les dieux de la lumière, *Mithra, Verethragna, Çraosha* et *Rashun*, au commencement sans doute simples personnifications des attributs du dieu du ciel. Les divinités féminines des eaux et de la terre, *Anahiti* et *Armaiti*, trouvent leurs analogies dans d'autres religions ariennes ; Anahiti, en particulier, rappelle par ses attributs (fertilité, amour), l'Aphrodite des Grecs. Les anciens Iraniens

conféraient aussi la divinité à la boisson vivifiante des sacrifices sous le nom de *Haoma,* identique au Soma indou. A ces divinités bienfaisantes étaient d'ailleurs opposés, comme dans la religion védique, les mauvais esprits de la sécheresse et de l'obscurité, mais, chose frappante, avec des appellations semblables à celles des divinités protectrices des Indous. Peut-être faut-il voir dans ce fait une conséquence de la séparation hostile des diverses tribus.

Mais la tendance naturelle à ramener à l'unité les diverses formes divines devait produire une transformation de la religion primitive. La manière dont elle s'opéra est en rapport avec la nature du pays. Tandis que dans l'Inde le résultat de ce mouvement de concentration fut le panthéisme brahmanique, absorbant non-seulement les divers dieux, mais toute l'existence et l'activité de l'homme, il y avait dans l'Iran les éléments d'une plus haute notion de la divinité et d'une morale positive. Là, ce n'est qu'avec un travail acharné et persévérant que l'agriculture pouvait arracher à la terre ses produits naturels. Les gorges des montagnes nourrissaient des bêtes sauvages contre lesquelles il fallait lutter sans cesse. Le combat pour l'existence devait développer la force morale et ne point laisser de place au quiétisme et à l'ascèse, non plus qu'au despotisme d'une caste sacerdotale. A l'actif Iranien la lutte pour l'existence apparaît comme le culte le plus digne de la divinité. Cette divinité elle-même, honorée par les actes de la volonté morale, ne peut pas être une âme inconsciente et sans volonté ; elle doit être le type parfait de la volonté morale, dans lequel l'homme reconnaît son origine et son but.

Ce fut dans le treizième siècle avant J.-C., peu de temps après la réorganisation politique et sociale de l'Iran par d'habiles souverains, que s'accomplit une réformation de l'ancienne religion de la nature. Le génie religieux qui la provoqua et la dirigea fut le Bactrien *Zoroastre* (Zarathustra). Attaquant l'esprit de mensonge qui animait les prêtres du feu, il se présente au peuple comme le porteur des révélations du seul vrai Dieu. Le recueil de doctrines et de prières connu sous le nom de *Zendavesta* est, pour la plus grande partie de son contenu, l'expression de

la pensée du réformateur. Ce sont de simples sentences, mais d'un grand spiritualisme, surpassant en élévation tout ce que nous avons trouvé jusqu'à présent sur le sol du paganisme. Les dieux bienfaisants et les démons qui dans la religion de la nature entrent en lutte les uns avec les autres, sont ramenés par Zoroastre à deux principes supérieurs, *Ahuramazda* (Ormuzd = le sage seigneur) et *Angramainju* (Ahriman = l'esprit du mal). Mais si déjà dans la religion de la nature les puissances bienfaisantes avaient seules les attributs de la divinité, dans le zoroastrisme le premier des deux principes est également le seul Dieu véritable, le créateur et le maître du monde. Le principe hostile qui lui est opposé n'a sa raison d'être que dans l'impuissance où l'on était de se rendre compte sans lui de l'existence du mal moral et physique au sein de la création d'un Dieu tout sage et tout bon. Mais de même que dans la conception judéo-chrétienne le caractère absolu de l'Eternel n'est pas atteint par l'existence de Satan, quels que soient les dangers de son action dans la création et le royaume de Dieu, ainsi les hommes pieux de l'Iran pouvaient considérer Ahuramazda comme le Tout-puissant qui dans le monde créé manifeste surtout sa supériorité en assurant au bien la victoire finale. La question de l'existence du mal dans le monde ne devait pas du reste être résolue théorétiquement, mais trouver sa solution dans la *morale pratique*. C'est par l'histoire des hommes, leur volonté et leurs actions, que se démontrent les perfections du Créateur. La vie morale est placée par Zoroastre sous le point de vue d'un service rendu à Dieu ; elle devient un moyen pour l'accomplissement du but divin du monde. L'homme ne s'anéantit pas dans le divin comme chez les Indous ; il ne tempère pas seulement sa liberté naturelle par le frein de la culture sociale ; mais *il se consacre librement au service du but divin*. La volonté parfaite, qui est la cause surnaturelle du monde, est aussi la loi absolue et le but de la volonté humaine. Un tel principe moral nous élève bien au-dessus de la religion de la nature.

Toutefois, malgré cette élévation apparente du sentiment religieux, la réformation opérée par Zoroastre n'a pas produit historiquement les fruits que l'on aurait pu en attendre. Cela

s'explique par le fait qu'elle n'a pas été radicale dans son principe, mais que le réformateur s'est contenté en somme d'un compromis prudent entre les éléments anciens et nouveaux. Tous les dieux de la religion naturelle sont conservés bien que leur puissance soit subordonnée aux deux principes supérieurs. Cet éclectisme religieux amène des contradictions impossibles à résoudre ; on ne sait pas trop comment, par exemple, Haoma (le Soma des Indous), destiné à chasser les mauvais esprits, peut se concilier avec le culte intérieur et la vertu morale « d'un pur sentiment, d'une parole vraie et d'une bonne action. » Le développement et la systématisation de la religion de Zoroastre qui s'opéra dans les écoles des prêtres ne firent que développer ses inconséquences. Le ciel d'Ahuramazda se peuple d'une foule de personnifications abstraites auxquelles le Zendavesta joint les esprits des ancêtres (*Fravashis*) et oppose autant de démons des ténèbres et de la mort (*Daewas* et *Drucks*). Les deux royaumes d'Ahura et d'Ahriman doivent être absolument séparés pendant une période de 3000 ans, à la suite de laquelle Ahura, prévoyant la lutte future, se créa un rempart dans le monde de la matière. Un homme et un taureau ont été les premières créatures ; l'humanité est sortie de la terre fécondée par la semence de l'homme primitif. L'état de pureté et de paix n'a duré qu'un temps très court, car bientôt le dieu du mal et les esprits à son service disputent à Ahura la possession des hommes et des êtres créés. Toute la création se partage entre leurs deux influences. Toutefois la victoire finale doit appartenir à la puissance du bien. Après un cycle de 3000 ans, pendant lequel Ahriman obtient l'avantage et qui se termine à la venue de Zoroastre, commence la seconde partie de l'histoire du monde pendant laquelle il tend à son accomplissement et où les Daewas perdent de plus en plus de leur puissance jusqu'à une catastrophe finale qui doit engloutir par le feu tout ce qui est impur.

La morale qui résulte de ces prémisses doctrinales est très simple. L'homme, placé au milieu des deux royaumes, a pour tâche d'avancer par son activité le règne d'Ormuzd et de résister aux efforts d'Ahriman. Il doit se garder de toute souillure

morale et physique et accélérer le règne du bien par le défrichement et la culture du sol, l'élevage du bétail, la destruction des animaux nuisibles et les soins de la famille.

Si haut que l'on doive placer la religion de Zoroastre, elle ne pouvait pas plus que les autres religions païennes déterminer un progrès religieux réel dans l'histoire de l'humanité. Il lui manquait aussi l'une des premières conditions de la productivité, la concentration religieuse. Pour les Ariens tout est exclusivement dirigé vers le monde, sa formation et sa connaissance par l'art et la science. La vie intérieure d'un sentiment dirigé vers Dieu fut le partage des Sémites ; c'est aussi dans deux de leurs plus jeunes tribus, les Hébreux et les Arabes, que se trouvent les plus hautes formes religieuses.

(A suivre.)

AD. CORREVON.

HISTOIRE DE LA MORALE EN EUROPE

DEPUIS LE SIÈCLE D'AUGUSTE JUSQU'A CELUI DE CHARLEMAGNE.

PAR

W.-E.-H. LECKY[1].

Dans la seconde et dernière partie de son ouvrage, M. Lecky étudie l'influence exercée par le christianisme sur l'état des mœurs en Europe depuis Constantin jusqu'à Charlemagne. Ses développements se répartissent entre deux chapitres ne présentant pas de subdivisions articulées. Le premier correspond par son titre au sujet que nous venons d'indiquer, considéré dans sa généralité ; le second fait connaître la position et le rôle de la femme dans le même cycle historique, et porte ainsi un caractère de monographie. La nécessité de nous restreindre nous force de le laisser de côté.

Comme dans le tome premier, la richesse et la variété de l'érudition déployée par l'écrivain résistent à une analyse rapide, et l'étroite connexion des idées avec les faits ne permet pas de les isoler du contexte historique. Pour éviter la sécheresse d'un sommaire, nous nous étions borné, dans notre article précédent, à reproduire l'un des fragments les plus saillants de l'ouvrage en l'accompagnant d'un coup d'œil d'ensemble sur le reste du volume. L'unité de composition qui distingue le chapitre dont nous avons à nous occuper nous force d'affronter les difficultés d'un compte-rendu plus analytique,

[1] *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, by William Edward Hartpole Lecky, M, A. Two volumes. London 1869. — Voyez le *Compte-Rendu*, juin 1871, pag. 308.

sans que nous nous flattions de les vaincre. Nous présenterons un extrait propre à donner quelque idée du programme de M. Lecky plutôt qu'un abrégé proportionné, minutieux et méthodique destiné à reproduire substantiellement les résultats de ses savantes recherches.

En abordant notre sujet, nous sommes ramené à l'étude comparative du paganisme et du christianisme jugés par leurs œuvres. Ce parallèle, quoique peu nouveau, n'a pas toujours été fait d'une manière judicieuse. On a trop souvent oublié que les éléments confrontés n'étaient pas assez homogènes pour que les conclusions du rapport établi fussent toujours rationnelles. La puissance morale du paganisme était dans sa philosophie; celle du christianisme était dans ses dogmes. C'est par là qu'il atteignait les masses.

L'église subjuguait les âmes au moyen de deux doctrines. Ici, celle de la vie future; là, celle du péché, envisagé dans ses origines adamiques et ses suites éternelles. La pensée de l'immortalité de l'âme n'était point étrangère à l'antiquité païenne, mais elle n'y était pas populaire; elle tenait peu de place dans la religion, et si quelques philosophes la contemplaient, c'était à titre de probabilité consolante par ses perspectives sereines. Quant au dogme d'une chute morale livrant impitoyablement le genre humain à une malédiction éternelle, c'était quelque chose de nouveau. L'église prêcha la vie future et la chute au point de vue sévère de saint Augustin, et trouva dans les terreurs qu'elle éveillait un puissant levier pour agir sur les consciences. Elle laissa aux philosophes les spéculations sur le souverain bien et les aspirations libres à la beauté morale, elle ne vit devant elle que le vice à déraciner. Si elle se rendit par là moins agréable que la sagesse grecque aux esprits supérieurs, elle eut plus de prise sur les foules. Elle réussit à fonder sur le sentiment religieux une discipline dont le domaine dépassait celui des anciennes lois. Le libertinage, la fureur pour les jeux du cirque, la négligence dans la dévotion, des péchés qui avaient échappé jusqu'alors à toute répression, furent atteints par des décrets de conciles. Les pénitences ecclé-clésiastiques tenaient lieu de pénalités, et le besoin de réconci-

liation avec le ciel soumettait au clergé ceux qui ne pouvaient trouver la paix de l'âme sans la fréquente communion.

L'accent que l'on mit sur la doctrine de l'enfer et les traits effrayants sous lesquels on représentait le purgatoire, donnèrent à la pratique pastorale de cette époque le caractère d'un terrorisme religieux. A côté de cela, le christianisme agissait sur les âmes élevées par sa doctrine de l'amour divin ; la dévotion fervente et désintéressée eut des adeptes avant le siècle de sainte Thérèse ; la foi populaire en la Providence régnait dans sa plus candide simplicité. On voyait des miracles là où les plus croyants n'auraient garde d'en chercher aujourd'hui.

Agissante comme au temps des martyrs, l'influence du christianisme fut loin de rester toujours aussi pure. A l'église sainte et fraternelle des premiers siècles succède l'empire byzantin. Ce régime nouveau, dont l'origine coïncide avec l'adoption du christianisme comme religion officielle, présente le tableau de l'état social le plus honteux qui ait figuré dans l'histoire des nations civilisées. C'est le règne de l'esprit militaire sans vertus héroïques, de l'étude sans pensée, de l'orthodoxie sans foi vigoureuse, de la soumission sans fidélité, de l'esclavage acceptant son avilissement sans protestation morale. On marcha de bonne heure au-devant du jour où le croissant devait triompher sans que l'église eût à lui opposer autre chose que ses moines paresseux et ses théologiens querelleurs.

Il y eut plus de grandeur dans le rôle moral et social réservé au christianisme en Occident ; mais les réfutations les meilleures des jugements exagérés émis au dix-huitième siècle ne peuvent détruire une impression douloureuse. Le penseur indépendant trouvera toujours les premiers siècles du moyen âge inférieurs sous la plupart des rapports aux temps glorieux de l'antiquité. Il est vrai que les grands vices du paganisme ont disparu ; mais on ne retrouve pas non plus ses vertus patriotiques et sa haute culture. Quelques-uns s'en consolent en rappelant que la théologie régnait en souveraine sur tous les domaines de l'esprit humain. Plus ils développeront cette thèse,

plus ils compromettront la théologie en la rendant solidaire d'une déplorable civilisation, développée sous ses auspices.

Un grand progrès se réalisa, néanmoins, dans cet âge ténébreux. Le caractère sacré de la vie humaine fut affirmé comme il ne l'avait jamais été dans l'antiquité païenne; il fut respecté grâce au règne de ces doctrines sévères dont nous parlions tout à l'heure, et de la discipline qui en était la conséquence pratique.

C'est sur ce terrain religieux qu'il faut nous placer, en effet, pour connaître l'origine et comprendre la portée de la révolution morale qui répandit de nouveaux principes de mansuétude et d'équité. Autrement nous ne ferions ni à l'église ni à la culture antique la part qui leur est due respectivement. Le paganisme avait eu des idées d'humanité; il n'avait pas le sentiment de l'obligation sacrée qui sanctionne le devoir de les mettre en pratique. C'est là ce qui explique la barbarie avec laquelle des penseurs qui ne manquaient pas de délicatesse morale, un Platon, un Caton, un Pline, avaient pu s'exprimer ici sur l'infanticide, là sur la destination des vieux esclaves, là sur les combats de gladiateurs. Le christianisme n'enseigna rien de nouveau sur la nature des sentiments d'humanité et sur les œuvres qu'ils produisent; mais il en fit un devoir au nom de ses principes absolus sur le prix de la vie humaine. En anathématisant le meurtre, et en proclamant sa terrible doctrine sur la destinée des morts non-baptisés, il sauvegarda l'existence de l'homme dans le sein maternel; il fit cesser l'exposition des nouveau-nés; il fonda le premier hospice pour les enfants trouvés, au milieu même de la barbarie du huitième siècle.

Le paganisme l'avait devancé par quelques mesures sans grand effet contre l'exposition des enfants. Il lui laissa l'honneur de l'initiative, de l'exécution et de la réussite dans l'abolition des combats de gladiateurs. Le succès fut lent; le nom d'un Théodose figure parmi les récalcitrants et les retardataires, aux applaudissements du païen Symmaque; mais la cause était gagnée au septième siècle; les canons du concile *in Trullo* avaient tranché définitivement la question. On ne peut trop

féliciter l'église de s'y être prise assez à temps pour empêcher les conquérants barbares de s'approprier une coutume que leur férocité eût probablement perpétuée.

Les changements survenus depuis la conversion de Constantin ne permirent pas toujours aux chrétiens de marcher avec indépendance dans la voie où le respect pour la vie humaine avait poussé leurs devanciers. L'église avait interdit à ses membres le métier de bourreau, la profession de soldat, et l'honneur de siéger comme juges dans des procès criminels. Quand l'hérésie parut devant les tribunaux, l'horreur pour la peine de mort diminua ; mais la substitution dérisoire du bûcher au glaive ne fut pas le seul signe qui trahit les scrupules avec lesquels on déviait des anciens principes. On recula avant de frapper les Priscilliens, et si toutes les hésitations ne furent pas un indice de tolérance, elles attestent du moins le respect pour la vie de l'homme.

La discipline pénitentielle nous montre d'autres traces du même esprit. Elle reposait tout entière sur le principe de la peine corrective et exemplaire. Les Pères avaient devancé sur ce terrain Beccaria et Bentham. Quant aux lois pénales de l'état, il serait téméraire de dire que le christianisme les adoucit généralement. Mitigées en divers points, elles revêtirent une sévérité nouvelle dans les dispositions qui concernaient l'impureté.

Le principe rigoureusement moral et religieux, au nom duquel le christianisme réprouvait toute espèce de meurtre, se manifeste avec toute son austérité dans la flétrissure attachée au suicide. Pythagore et Platon avaient stigmatisé ce genre d'attentat comme une impiété et une infidélité envers la Providence, qui, en assignant à chacun son poste, lui enjoint d'y demeurer ; Aristote y voyait un crime contre l'état ; Plutarque, un outrage à la dignité humaine ; les Néoplatoniciens, une anomalie en contradiction avec leur quiétisme. De ces divers points de vue, le premier, seul, était assez sérieux pour les chrétiens. Ils le reprirent avec une sévérité qui mit en cause la mémoire de martyrs vénérés dont les mains pures avaient hâté l'œuvre inévitable du trépas pour prévenir celle de l'infamie. On souleva des ques-

tions aussi grandes et pratiques que le détail en est subtil. En les reprenant en sous-œuvre, et en comparant les vues de l'ancienne église avec celles d'illustres penseurs modernes, nous sommes conduits à reconnaître que si la théologie de ces siècles reculés est tombée dans quelques exagérations au sujet de la criminalité personnelle de tout individu qui attente à ses jours, elle a bien mérité de l'humanité par son horreur pour le suicide considéré abstraitement.

On a eu raison de rappeler que si le christianisme a fait tomber l'esclavage, il n'a obtenu ce résultat que par une action indirecte. En fait d'abolitionnisme proprement dit, l'église attendit longtemps avant de formuler des principes aussi nets que ceux des Esséniens et du stoïcien Dion Chrysostome ; mais elle en préparait le triomphe de trois manières : 1° en nivelant les esclaves et les potentats sous le joug de la discipline ; 2° en canonisant des esclaves illustrés par leur martyre ; 3° en faisant du rachat des esclaves une œuvre dont la valeur méritoire excitait une fervente émulation. Les myriades d'affranchissements mis au compte des mérites de sainte Mélanie, de saint Ovide, de saint Chromat, créèrent une salutaire contagion d'exemple ; ils contribuèrent, même statistiquement, à préparer les jours où l'esclavage se confondit avec le simple servage.

En rappelant ce que l'église fit pour l'assistance des pauvres, rien ne nous fait un devoir de méconnaître la grandeur des misères que le paganisme avait eu à secourir, et les vastes proportions de ses œuvres de libéralité. S'il n'avait pas notre paupérisme, il avait ses esclaves et ses clients et il pourvoyait à leurs besoins d'une manière permanente. L'état ne fermait pas les yeux sur la misère publique. On a tout dit sur les approvisionnements de blé, les distributions de sel, les partages de terres conquises. On connaît moins ce que Vespasien et les Antonins firent pour l'éducation des enfants pauvres ; il est certain cependant qu'elle attira leur sollicitude. Mais tout cela n'était pas de la charité, c'était de l'administration. La bienfaisance individuelle était rare dans le paganisme, et les exemples fameux de libéralité donnés par Cimon, Bias et Epaminondas, doivent leur célébrité à leur caractère exceptionnel.

Le christianisme eut l'honneur de placer la bienfaisance au nombre des vertus élémentaires qui entrent dans le développement normal de l'homme. Il le fit en présentant à ses disciples moins encore la pensée du prochain considéré en lui-même, que celle de Christ représentant des pauvres, et en établissant une solidarité entre la pratique de l'aumône et le soin du salut. De là le caractère enthousiaste et religieux de la charité chrétienne ; de là aussi le fanatisme qui s'y mêla et ce manque de discernement philanthropique qui amusait Lucien. Gardons-nous cependant de donner trop d'importance à ce témoignage suspect, et s'il nous faut l'autorité d'un païen pour apprendre à être justes et reconnaissants envers l'ancienne église, souvenons-nous de l'empereur Julien. Un homme de cette portée n'eût pas déploré l'impuissance où le paganisme était devant la tâche d'imiter la libéralité chrétienne, si le ridicule eût prédominé dans les œuvres qu'elle inspirait.

Qui refuserait en effet son admiration à une Fabiola créant son asile d'orphelins, à un Pammachus et à une Mélanie fondant leurs hospices, à un Apollonius distribuant ses remèdes, à l'église d'Antioche se chargeant de trois cents veuves et jeunes filles, aux Pères de Nicée instituant un vaste réseau d'établissements charitables? Les chefs de l'église plaidaient si vivement la cause du pauvre que l'écho de leurs discours a quelque chose de la phraséologie socialiste. Leur héroïque abnégation sert à expliquer la popularité dont l'église jouit au milieu des crises les plus terribles ; l'intérêt des malheureux réclamait la conservation des basiliques.

Deux ombres obscurcissent ce tableau. D'une part, l'église ne comprit pas la pitié qu'elle devait à l'aliénation mentale, et le fanatisme irrita une plaie que la charité aurait dû adoucir. On vit partout des esprits malins à conjurer par de terribles exorcismes, et des sorciers à livrer aux flammes. D'autre part, une bienfaisance mal entendue multiplia le nombre des pauvres. Une libéralité plus dévote que philanthrope tomba dans des erreurs économiques qui ne peuvent être mises sur le compte de l'ignorance forcée. En attendant les lumières de la science

moderne, on n'aurait eu qu'à méditer certaines pages de Cicéron pour apprendre à éviter ces écarts.

Les abus de la mendicité se développèrent surtout dans l'époque suivante, depuis la fondation des ordres mendiants. Ils n'attirèrent l'attention des hommes sérieux qu'au temps de Wickleff, et ne furent attaqués systématiquement que depuis la réformation.

En arborant le drapeau de la charité, le christianisme avait accompli une révolution morale. Les vertus douces étaient entrées dans le type idéal de l'humanité ; elles y avaient pris place à côté de ces vertus fortes auxquelles le stoïcisme réservait son admiration. Le type nouveau qui avait prévalu dans les beaux jours de l'église ne tarda pas à s'altérer sous une influence nouvelle. Nous voulons parler de l'ascétisme.

Dans son apologie des chrétiens, Tertullien avait signalé la différence qui sépare le disciple de Jésus poursuivant sa carrière dans la vie active, et le gymnosophiste de l'Inde vivant dans une solitude dédaigneuse et se livrant à d'inutiles abstinences. Ce trait d'éloquence, qui frappait juste au troisième siècle, ne tarda pas à perdre sa vérité. Une ascèse nouvelle, dont le germe se trouvait dans le souvenir de Jean-Baptiste, se popularisa dans tous les rangs des fidèles, à la faveur d'un courant d'idées gnostiques sur le mariage et la vie physique en général. Le célibat des prêtres devint obligatoire : la séparation fut de plus en plus tranchée entre la vocation chrétienne et la vie sociale. Des idées qui n'avaient été d'abord mises en pratique que par quelques solitaires, circulèrent en tous sens. De transition en transition, l'ascétisme donna lieu au cénobitisme et au monachisme. Enfin, un mouvement de prosélytisme s'opérant au sein de la catholicité convertit d'innombrables disciples à ce nouveau genre de vie, et en fit en quelque sorte autant d'adhérents d'un nouveau culte. Les moines se recrutaient comme jadis les simples fidèles. Les mères, gagnées par leur influence, présentaient leurs fils à la tonsure avec le même zèle et le même artifice qu'elles eussent déployé un siècle auparavant, pour les conduire au baptême à l'insu d'un père idolâtre. Les

protestations du bon sens laïque n'étaient pas écoutées, et la polémique la plus scripturaire se trouvait frappée d'impuissance. On oubliait le Jésus de Cana pour ne voir que celui qui avait fermé la porte des cieux au jeune riche ; on en appelait de saint Paul apôtre du mariage honorable, à saint Paul vivant systématiquement dans le célibat ; on créait une légende apocryphe pour transformer en exemple de virginité le souvenir de saint Pierre vivant dans la vie conjugale. L'idéal apostolique n'était plus cherché dans les Actes et les Epîtres, mais dans le portrait qu'Hégésippe avait donné de Jacques le mineur.

La statistique du monachisme présente des chiffres qui permettent de l'assimiler à une véritable religion envahissant le monde. La force des choses lui donna pour apologistes des docteurs que leur mérite éminent désignait pour un tout autre rôle. Des peuples qu'avait éclairés jadis la philosophie des Platon et des Cicéron, incarnèrent la beauté morale dans le type d'un moine impassible, ignorant et crasseux. On s'enthousiasmait au récit des abstinences les plus absurdes et les plus repoussantes.

Nous lisons peu la vie des ascètes de cette époque. Elle ne laisse pas d'avoir sa haute importance dans l'histoire de l'esprit humain. Les canons, les liturgies, la discipline, les annales du gouvernement religieux, ne nous font connaître que par ses dehors la vie morale de l'église ; mais ces luttes entre la nature humaine et des rêves de perfection arbitraire, ces extases, ces visions qui remplissent la vie des anachorètes, nous initient aux idées qui prévalurent dans les domaines que nous venons d'indiquer et trouvèrent leur expression dans l'art chrétien. L'ascétisme donna à la virginité la place que Jésus donna à la charité. L'asservissement absolu de la chair fut la conséquence pratique de l'anthropologie prédominante. Et, d'autre part, l'exemple des abstinences monastiques contrastait avec mainte affirmation de l'église dans la question du libre arbitre. Il eût été difficile d'admirer les saints et de contester en même temps le développement dont la volonté humaine est susceptible.

Nous glorifierons moins leur sensibilité et nous laisserons à leurs panégyristes le soin de célébrer un Evagrius brûlant les

lettres de ses parents, un Mutius se prêtant à une horrible combinaison d'épreuves pour montrer qu'il ne se souvenait plus d'être père, un saint Jean de Calama fuyant sa sœur, un Pémen et ses frères s'enfermant dans leur cellule pour éviter les embrassements maternels. Nous supposons volontiers que l'exagération est pour quelque chose dans ces récits. Il faut toutefois que l'ascétisme eût singulièrement vicié le sens moral, pour que de telles narrations, fictives ou réelles, aient été données comme édifiantes.

Les vœux devinrent de plus en plus sévères. En 603, le concile de Constantinople défendit que des religieux cloîtrés pendant leur minorité se prévalussent ultérieurement des bénéfices de leur âge. Par contre, on encourageait la désobéissance des enfants lorsqu'elle profitait aux monastères. Les décisions modérées du concile de Gangres étaient sans effets pratiques ; le monachisme était assez fort pour s'élever au-dessus d'une telle autorité. L'irrégularité fut couverte par la législation de Justinien, et des légendes merveilleuses, accréditées par Grégoire le Grand, tranchèrent les questions pendantes en effrayant les âmes sur le sort éternel des religieux pour lesquels la famille était encore quelque chose.

Les évêques avaient conquis le pouvoir législatif dans l'église. Les moines eurent en fait la puissance exécutive. Sans eux le clergé n'aurait pas trouvé assez de bras pour démolir les temples païens et faire une guerre à outrance aux hérétiques. Il fallait une milice impitoyable ; des hommes sans famille et sans patrie la composèrent.

Le moyen âge leur doit en grande partie ce manque de vertus patriotiques qui l'abaisse au-dessous de l'antiquité païenne, comme le manque de chasteté et de charité abaisse à son tour l'antiquité païenne au-dessous des siècles chrétiens. Tout le mal ne vint pas des moines seuls. L'idée de la patrie terrestre n'avait tenu aucune place dans le christianisme naissant. Pour ses premiers disciples, Rome était la cité de l'Antechrist. Ils avaient des scrupules sur le service militaire. En vain les circonstances changèrent-elles au quatrième siècle : la situation de l'empire électrisait peu le sentiment national ; il y avait trop

de corruption. Les désastres causés par l'invasion des Goths froissaient les instincts d'humanité des chrétiens bien plus qu'ils ne réveillaient leur patriotisme. On ne les vit point voler à la frontière pour sauver l'empire menacé, et lorsque le danger se fit sentir plus tard du côté de l'Orient, ce furent les monophysites qui ouvrirent les portes de l'Egypte aux armées de Mahomet; la neutralité était la politique instinctive des chrétiens. Cette position leur permit de jouer un rôle utile et humain, mais nullement patriotique. Ils ne furent animés, pour la première fois, d'un esprit national qu'en Espagne contre les Maures, comme aujourd'hui les ultramontains de Pologne et d'Irlande contre les Russes et les Anglais. Le principe était le même, l'intérêt politique ne les touchait que s'il allait de conserve avec l'intérêt religieux. Il devait en être ainsi; un confessionalisme accentué ne peut être patriote que par coïncidence. La patrie du véritable orthodoxe, c'est son église; la ferveur de sa foi le détache du monde; son idéal n'est pas le civisme mais la sainteté. L'ascétisme catholique, tout en ayant beaucoup de points de contact avec le stoïcisme, devait s'en écarter ici. Le développement de l'esprit public dans l'Europe moderne s'est produit sous l'action de causes étrangères à la religion et parmi lesquelles il faut compter l'accroissement de la richesse. Le rôle du christianisme n'en est pas moins resté immense : il a parlé aux consciences; il a fait l'éducation morale des individus; il a inspiré la vertu qui se cache; mais l'histoire, qui regarde aux œuvres éclatantes du civisme et aux grands mouvements nationaux, ne peut ajouter aux titres de cette religion intérieure un genre d'éloge qu'elle s'abstient pieusement de rechercher.

Ce n'est pas toutefois que l'ascétisme n'eût de très hautes visées. Son ardeur à poursuivre un idéal de sainteté inaccessible au grand nombre réussit à lui inspirer des œuvres qui étonnaient les masses. Malheureusement il échoua plus ou moins dans la réforme de leurs mœurs. L'histoire de Byzance nous montre toujours une corruption persistante. On a voulu infirmer cette conclusion en faisant observer que les censures des Pères tombent souvent sur des vétilles. Mais ce critère négatif de la moralité publique est trompeur, à en juger par l'analogie. Lorsque

les Juvénal, les Apulée, les Clément d'Alexandrie signalent avec indignation les promenades en voiture, la poudre dentifrice, les chevelures d'emprunt, ils ne donnent point à supposer que ceux qui se passionnaient pour ces modes pratiquassent les vertus avec lesquelles elles peuvent être matériellement compatibles. En stigmatisant la futilité, ils dénoncent la corruption. Il en était de même à Constantinople et dans tout l'empire ; le témoignage d'Ammien Marcellin et de Chrysostome est péremptoire et suffisamment appuyé. L'ivrognerie régnait aux agapes ; la prostitution souillait les fêtes des martyrs ; les pèlerinages remplissaient Jérusalem de scandales. Du temps même de saint Jérôme, la table des prélats surpassait en luxe celle des proconsuls et la convoitise des prêtres légataires attirait l'attention du législateur. Quant aux laïques, on connaît leurs paris, leurs rixes sanglantes, leurs trahisons. L'influence générale du christianisme en Orient semble s'être bornée à la destruction des lieux de débauche les plus célèbres, à une réforme très grande en ce qui concerne les péchés contre nature, à la prohibition des jeux de gladiateurs, enfin à cette propagation d'idées sérieuses par laquelle toute église forte parvient à cultiver le sens moral d'un peuple.

L'ascétisme byzantin mit en honneur le renoncement ; il dépopularisa l'ambition et la vanité ; il discrédita les évêques mondains et les matrones intrigantes ; ses excentricités rigoristes montrèrent la puissance morale du christianisme. Enfin, dans des occasions malheureusement trop rares, le spiritualisme auquel il s'éleva eut sa noblesse, sa poésie et sa largeur.

Le monachisme d'occident se présente à nous sous des traits plus sympathiques. Il fut moins contemplatif, plus laborieux, plus administrateur. L'honneur qui lui revient à la suite de son grand rôle social n'est pas dû seulement à la supériorité de la règle de saint Benoît sur celle de saint Basile. Le climat y contribua et la besogne donnée à la charité chrétienne par les barbares fut un préservatif contre l'oisiveté. Le zèle et l'intelligence des moines missionnaires furent à la hauteur de leur tâche. Ils avaient à convertir des peuples énergiques et triomphants. Les moyens moraux furent d'abord la doctrine du salut exclusif,

ensuite la terreur des mauvais esprits, puis l'espérance des bénédictions providentielles attachées aux conversions nationales. L'histoire de Clovis nous rappelle la puissance de ce ressort, ainsi que celle des moyens extérieurs tels que le prestige des cérémonies. Les peintures matérielles de l'enfer ne furent pas non plus sans effet. On les rencontre déjà dans les siècles les plus reculés du moyen âge.

Le triomphe du christianisme en occident eut des conséquences moins profondes qu'étendues. Le paganisme n'était pas mort; il revivait dans les formes du culte et dans les légendes. On crut longtemps à l'existence réelle des anciens dieux ; on les redoutait encore comme démons vaincus, mais désespérés, furieux et assez puissants pour épouvanter les imaginations ou séduire les âmes. Ils apparaissaient de nuit dans leurs temples délabrés; ils animaient leurs vieux simulacres ; ils agitaient les lacs pendant l'horreur des nuits et gémissaient au fond des vallées solitaires.

Le christianisme était établi, mais le despotisme spirituel altérait la beauté morale de son triomphe. Le monachisme ne pouvait souffrir la liberté ni dans ses couvents, ni ailleurs. Il réclamait une obéissance aussi absolue que celle du service militaire, sans cultiver par compensation ce sentiment de dignité personnelle qui se développe sous l'uniforme du soldat. Il proscrivait surtout la liberté de pensée et dépassait ici le paganisme persécuteur. La cité antique n'avait jamais requis pour ses dieux que des hommages de bienséance ; elle surveillait assez mollement les opinions elles-mêmes. Le catholicisme des temps barbares affirma hautement la culpabilité de l'erreur, alliance de mots irrationnelle que l'on ne cherchait point à justifier par une bonne théorie psychologique sur les rapports entre les dispositions morales de l'homme et sa situation devant la vérité. Quand on plaide pour la cause du vrai, il faut encourager l'esprit humain à le rechercher librement. Ce n'était point ce que voulait le moyen âge. Il avait peur de la vérité. L'esprit de parti dénaturait l'histoire de l'église. Passé l'époque des Synésius et des Basile, tout écrivain religieux représentait systématiquement les hétérodoxes sous les couleurs les plus

chargées, et la vieille poésie d'Homère eût pu donner des leçons d'équité aux chrétiens par les portraits qu'elle avait tracés des héros ennemis de la Grèce. On aurait cherché vainement chez les docteurs catholiques, à partir du VIme siècle, la sympathie des Pères alexandrins pour le platonisme, ou simplement la loyale modération de saint Augustin. Tout est dit sur la vie intellectuelle de cette époque quand on a rappelé les derniers rayons qui éclairèrent l'Espagne, l'esprit studieux qui se conservait dans les monastères d'Irlande, et le maintien de la langue latine comme idiome conventionnel. Les curieuses destinées des palimpsestes nous ont appris à quels dépositaires les antiques manuscrits étaient confiés, et la manière burlesque avec laquelle ils se les passaient dans leurs moments d'humeur studieuse, rappelle dans quel esprit on les lisait. Les études spéculatives et les sciences physiques ne pouvaient tenter que des hommes assez courageux pour se faire brûler comme hérétiques ou magiciens.

On a répété que sans le monachisme le dépôt des lumières se serait perdu. Cette hypothèse gratuite ne prouve pas grand' chose. Le philosophe ne désespère pas promptement de l'intelligence humaine, et l'historien qui jette un regard sur la carte peut remarquer l'étendue suffisante des contrées que l'ignorance barbare n'avait pas envahies. Il y a là-dessous des arguments qui peuvent se rétorquer contre l'obscurantisme et ses œuvres.

On a remarqué que les savants les plus illustres du moyen âge furent des moines ou des prêtres. Cette réflexion naïve ne justifie point le despotisme spirituel. Elle prouve seulement que ceux qui comprennent la pensée humaine sentent le besoin de la liberté qu'ils refusent à d'autres et en savent profiter. De tels propos nous rappellent ce prisonnier qui se croyait redevable à son cachot de la lumière qui en pénétrait les étroites fentes. Certes un Thomas d'Aquin nous étonne par sa science, et un Roger Bacon nous confond plus encore par l'audace de son génie. Mais serait-ce bien à la discipline monastique que la civilisation serait redevable de Roger Bacon, emprisonné pendant quinze ans, et emportant dans sa tombe le nom de sorcier? Quant aux découvertes et inventions pratiques par lesquelles

le moyen âge a bien mérité de la postérité, la boussole, la poudre à canon, le papier, ces progrès-là n'ont que la relation la plus accidentelle avec le milieu où ils se sont opérés. Ils ne sont nés ni de la dialectique des écoles, ni des dogmes de l'église, ni des préjugés qui étaient à la base des théories physiques.

Mais revenons à l'influence morale du monachisme. L'Orient nous a montré son impuissance réformatrice. L'Occident nous offre le sujet de réflexions non moins pénibles. En exploitant la crédulité, l'ascétisme empêchait le règne des convictions fortes et réfléchies. Son apologétique, mise au service d'intérêts sacerdotaux, reposait sur un système de falsification pratiqué sans scrupules. L'histoire des décrétales en est la preuve. On partait du principe que tout ce qui appuie une église qui sauve les âmes est légitime. Quels que soient les succès momentanés d'une telle tactique, elle est ruineuse pour le sens moral ; elle compromet l'église elle-même en lui ôtant en considération ce qu'elle lui donne en puissance ; elle a occasionné le mot terrible d'un penseur célèbre qui substituait à l'expression proverbiale de foi punique celle de sincérité chrétienne.

Aux tristes effets des fraudes pieuses, ajoutons ceux du caractère expiatoire attribué à l'aumône, ou, pour mieux dire, aux libéralités en faveur des couvents, car le moine était le pauvre par excellence en théorie, le représentant officiel des malheureux, et le grand destinataire de toutes les offrandes. Dans les premiers siècles, l'église avait proclamé hautement que la pureté du cœur est le seul sacrifice par lequel l'homme puisse être agréable à Dieu. Elle déchut de sa spiritualité au point de rester fort en dessous de cette maxime pythagoriciene : *impius ne audeto placare donis iram deorum*. Elle arriva au matérialisme religieux par son interprétation abusive du principe scripturaire : « Celui qui donne aux pauvres prête à l'Eternel. » Jadis, disait la légende, le païen Evagrius avait été persuadé par Synésius de la vérité la plus crûment littérale de cette promesse ; peu de temps après, une quittance divine, trouvée dans son cercueil, avait donné l'appui d'une preuve miraculeuse à la doctrine populaire d'une richesse assurée dans le ciel au chrétien bienfaisant, quelle que fût du reste la défectuosité morale de sa vie.

On en vint plus tard à canoniser la libéralité considérée indépendamment de ses motifs religieux. C'est là ce qu'enseignait l'histoire étrange de Pierre Teleonarius. Ce personnage assez brutal, voulant un jour se débarrasser d'un mendiant, allait lui jeter des pierres. N'en trouvant pas, il lui lança un pain. « Ses mérites étaient comptés, » dit la légende ; « d'un côté étaient ses crimes ; de l'autre, ce pain jeté comme une insulte aux pauvres et accepté par Jésus-Christ. »

L'altération que le sens moral subit sous l'influence du monachisme se manifesta dans la manière dont l'église jugeait les crimes des princes orthodoxes. Sans parler des flatteries dont Brunehaut était l'objet de la part de Grégoire le Grand, des euphémismes que les crimes de Gondebaud suggéraient à Avitus, qu'il nous suffise de rappeler dans quel esprit Grégoire de Tours écrit l'histoire. Sa chronique est certainement l'œuvre d'un homme pieux ; sa narration est intéressante et son providentialisme ne manque pas d'élévation. Mais s'il s'agit d'orthodoxie et d'arianisme, il n'y a plus pour lui de morale. Passons-lui d'avoir glorifié Clovis agresseur injuste des Bourguignons ; l'évêque franc ne pouvait qu'applaudir à un dessein si conforme aux intentions de l'église. Mais ce qui peut étonner, c'est que le fanatisme de Grégoire étende son indulgence jusque sur les exécrables trahisons dans lesquelles fut enveloppée la famille de Sigebert, et sur des raffinements d'hypocrisie que l'historien lui-même nous dévoile avec une pénétration singulière. Si nous lui demandons le secret de son impassibilité devant tant de forfaits et de son admiration pour l'heureux coupable, il nous le dira lui-même en nous renvoyant aux desseins de Dieu qui, après avoir frappé de ses jugements Arius et Alaric, faisait tout prospérer entre les mains du défenseur de l'orthodoxie.

La période ascétique et monastique du christianisme ne se montre sublime que lorsque nous quittons les grands théâtres de l'histoire politique pour suivre les travaux des missionnaires dans les contrées incultes de la Gaule, dans les montagnes de l'Helvétie, sur les rives du Rhin, au milieu des marais de la Frise, au fond des forêts les plus reculées de la Germanie, et jusque dans les solitudes glacées des régions scandinaves. En-

core ici nous retrouvons les moines irlandais. Leurs pépinières apostoliques s'échelonnaient depuis le Pô jusqu'à la Baltique. Tandis que la nuit se faisait sur des contrées qui avaient brillé dans l'histoire des arts et des lettres, ces hardis prédicateurs de la croix portaient la lumière de la civilisation sur des bords qu'elle n'avait jamais éclairés.

Un germe nouveau devait éclore du chaos dans lequel l'Europe était plongée ; mais il fallait avant cela qu'elle traversât l'époque de la féodalité et de la chevalerie. Ces noms sortent de notre programme naturel. Constatons seulement deux faits qui appartiennent encore à notre champ d'étude et marquent la transition.

Le premier, c'est une fusion opérée entre l'esprit chrétien et l'esprit militaire.

Le second, c'est le point de vue auquel on considéra l'autorité politique et le rang social.

Esquissons rapidement la révolution accomplie dans les idées sous ce double rapport.

Tandis que le paganisme avait toujours été animé d'un esprit belliqueux, dont son culte même portait les traces, le christianisme primitif avait affirmé son caractère pacifique par son esprit de charité, par les scrupules de ses légionnaires et par les enseignements de ses plus illustres docteurs. Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Lactance, s'étaient élevés contre le service militaire. La désertion loyalement religieuse avait quelque chose d'idéal. On l'avait canonisée en la personne du martyr Maximilien. Enfin, l'exemple d'Ulfilas traduisant la Bible à l'exception des livres des Rois, montre l'horreur qu'inspirait la guerre, fût-elle faite au nom de Dieu.

Un changement s'opéra dans les vues des chrétiens sous l'influence de trois causes :

1° La foi dans le caractère salutairement providentiel des grands événements politiques avait pris un caractère particulièrement accentué depuis les victoires de Constantin et de Clovis. La balance ayant penché pour les chrétiens, les champs de bataille ne leur causèrent plus la même aversion. On vit dans la guerre le résultat qu'elle amenait en accomplissant

les jugements de Dieu contre les impies, et en servant à ses desseins miséricordieux envers l'église. La conscience ne pouvait plus protester contre un rôle qui faisait du guerrier chrétien l'exécuteur d'une volonté divine.

2° La conversion des Barbares n'avait pas été aussi profonde qu'enthousiaste. En devenant chrétiens, ils n'avaient pas renoncé à leurs passions martiales. L'église, ainsi recrutée d'hommes belliqueux, prit insensiblement leurs idées. En même temps l'obligation du service militaire, attachée à la possession des fiefs, mit les princes prélats dans la nécessité de fournir des contingents pour ne pas renoncer aux priviléges de la puissance temporelle. Plusieurs d'entre eux parurent à la tête de leurs troupes. Charlemagne essaya vainement de réprimer cet abus : il se perpétua pendant le moyen âge.

3° Mais ce qui acheva de réconcilier le catholicisme avec la guerre, ce fut la nécessité de résister à l'islamisme. Les musulmans avaient emprunté au christianisme le principe de la félicité exclusive : ils y ajoutèrent celui de la défense de la foi par le glaive. Forcés de se servir des mêmes armes pour ne pas tomber sous leur joug, les chrétiens leur empruntèrent à leur tour cet héroïsme fanatique qui répand le sang pour glorifier une croyance. Les indulgences, semées avec profusion en cas de guerre sainte, prévinrent les scrupules qu'aurait pu occasionner dans les âmes pieuses la connaissance des principes qni avaient régné en d'autres temps.

Ainsi s'explique, à l'époque que nous caractérisons, l'oubli dans lequel furent ensevelies les idées millénaires des anciens chrétiens, et l'indifférence universelle de l'église devant la question de la paix posée à un point de vue de philanthropie générale. On ne fit rien en grand pour cela, et ce que l'on fit de spécial ne suffit pas pour justifier les éloges excessifs prodigués au monachisme et à la papauté. Nous voulons bien accorder, malgré l'absence de preuves concluantes, que la médiation des évêques prévint quelquefois de sanglantes collisions ; nous reconnaissons les services que l'église rendit à l'humanité en instituant les trèves de Dieu et en proscrivant le duel. Ces palliatifs nous paraissent insignifiants devant la gran-

deur du mal et l'étendue du rôle qui était assigné aux chrétiens de cette époque. L'église du moyen âge n'a jamais condamné la guerre d'une manière générale. Loin d'en stigmatiser les horreurs, elle les a fomentées au profit de ses intérêts ; elle a fait tomber sur le christianisme lui-même le terrible reproche d'avoir été, après le mahométisme, la religion qui a fait couler le plus de sang humain. Le seul progrès dont la cause de la paix soit redevable aux influences chrétiennes, c'est l'amélioration du sort des vaincus. Ce bienfait ne saurait être déprécié, et un court rapprochement suffit pour nous empêcher d'en contester l'origine.

Chez les anciens, l'expropriation totale des vaincus, leur asservissement, leur extermination même, n'était pas le résultat pur et simple des fureurs passionnées de la vengeance. Tout cela rentrait dans des théories politiques franchement inhumaines et préconisées par les plus illustres penseurs. Quand les Solon, les Platon, les Aristote justifiaient moralement les crimes des brigands proprement dits, et ne voyaient en eux que des ennemis du dehors, eu égard à ce qu'ils ne ressortissaient pas de la cité, les Athéniens imbus de tels principes n'avaient rien à désavouer dans le brigandage qu'ils avaient exercé eux-mêmes comme vainqueurs à Mitylène. Les ménagements envers l'opprimé étaient regardés comme des actes occasionnels de politique consommée, de haute sagesse ou de vertu surérogatoire, non comme l'accomplissement d'un devoir humanitaire. D'autres principes ont prévalu dans le monde civilisé. La sagesse antique a eu sa part dans les causes de ce changement : les peuples grecs y contribuèrent en généralisant de plus en plus la pratique de la rançon des captifs ; les Romains, en restant fidèles à une tradition nationale renfermant en germe de grandes idées, et que la civilisation moderne a consacrée en reconnaissant comme eux l'existence d'un droit des gens ; le stoïcisme, par des principes d'humanité, conduisit Marc Aurèle lui-même à flétrir l'esprit de conquête. Le christianisme alla plus loin, grâce à trois nouveautés dont l'effet pratique fut immense : l'interdiction des combats de gladiateurs, qui sauvait la vie des vaincus ; le rachat, qui leur

rendait la liberté ; la chevalerie, qui se faisait un point d'honneur de protéger leur existence.

La chevalerie nous rappelle la hiérarchie sociale, sur laquelle nous avons un dernier mot à dire.

Depuis que nous sommes entrés dans notre champ d'étude, nous avons toujours trouvé le despotisme devant nous : despotisme représentatif au temps d'Auguste, despotisme oriental à partir de l'époque de Dioclétien. Ce régime était le seul qui répondît à la notion de gouvernement pendant des siècles. S'il a quelque chose de normal lorsqu'il s'agit d'un état jeune, où la vie est simple et où la violence doit être disciplinée, il devient étouffant et meurtrier dans une société civilisée où toutes les forces intellectuelles et morales ont besoin de liberté pour se développer.

Par son esprit d'humilité, le christianisme s'était prêté à la discipline civile du despotisme césarien, mais il avait héroïquement protesté contre l'adoration des empereurs. Quand cet hommage idolâtre ne fut plus réclamé, la soumission resta et la reconnaissance pour des Césars protecteurs de l'église fut loin d'être toujours noble. On l'a remarqué et l'on en a conclu que le christianisme était favorable au despotisme. C'est une conséquence précipitée. Il serait impossible de déduire des écrits des Pères une théorie générale sur les rapports réciproques des gouvernants et des gouvernés. Si les chrétiens se montrèrent obséquieux envers des potentats orthodoxes, ils savaient retrouver leur indépendance devant d'autres qui ne l'étaient pas. La légitimité du pouvoir établi ne fut pas toujours l'objet de leur respect. La majesté impériale de Julien n'empêchait pas Sozomène de raconter sa mort à un point de vue quelque peu régicide. La longue histoire des iconoclastes montre que les papes n'étaient pas à genoux devant le trône byzantin. On résistait sans scrupule aux souverains ennemis de l'église ; on méprisait ceux qui ne la protégeaient pas. Quoique Charles Martel eût sauvé la chrétienté d'Occident, on ne lui pardonna pas d'être resté neutre entre la papauté et les Lombards. Il fut mis en enfer par la légende. L'idée du droit divin, qui se fait jour quelquefois dans les écrits des anciens

Pères, ne commence à être érigée en principe fondamental et populaire que depuis le sacre de Pépin.

Les conséquences de ce grand fait furent immenses, variées, quelquefois contradictoires. Nous n'en signalons qu'une : l'autorité des princes orthodoxes fut marquée d'un sceau d'inviolabilité que l'apothéose n'avait jamais donné à la majesté des anciens empereurs.

Quand la féodalité eut assis sa hiérarchie, des peuples aux yeux desquels le pouvoir des seigneurs était à son tour une émanation du droit divin des rois furent aisément conduits dans le sentier de l'obéissance. Le monachisme, qui vivait de soumission, leur apprit à porter dans la société civile l'esprit dont il était animé dans l'église.

J. Dufour, pasteur.

HISTOIRE DES DOGMES

DE F.-C. BAUR[1].

Introduction.

I. *Rapports de l'histoire des dogmes avec les autres sciences théologiques.*

L'histoire des dogmes se trouve dans les plus étroits rapports avec l'histoire de l'église et avec la dogmatique : c'est là ce qui fait la grande importance de notre science. Comme le christianisme rentre dans la série des phénomènes historiques, on n'arrive à en connaître l'essence qu'au moyen de l'histoire. Dès les premiers temps, il a existé dans l'église comme phénomène historique. Par conséquent, l'histoire de l'église chrétienne renferme tout ce qui se rapporte au christianisme, comme phénomène historique; elle se divise en diverses parties principales, suivant les faces diverses sous lesquelles la vie religieuse se manifeste. L'une de ces parties a pour objet la doctrine, base de l'église dans son développement historique, le dogme dans le sens le plus étendu du mot. L'histoire des dogmes n'est donc qu'une partie de celle de l'église. Mais l'importance du sujet et les difficultés particulières qui l'entourent ont conduit à le traiter à part. Bien que l'histoire des dogmes ne soit qu'une partie de l'histoire de l'église, on peut l'enlever à cette position subordonnée pour la placer sur le même pied. Traitez à part l'histoire des dogmes, et il ne reste souvent pour l'histoire en général que le côté extérieur de la vie ecclésiastique. L'une

[1] *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, von Ferdinand Christian Baur, weil. Doctor und Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen. Leipzig, Fues's Verlag (L.W. Reisland 1865.)

des sciences embrassant surtout le côté extérieur, l'autre le côté intérieur, il est aisé de comprendre que celle-ci doit avoir le pas sur la première. Au fond, le caractère spécial de chaque période est toujours déterminé par la position que la conscience ecclésiastique prend à l'égard du dogme. Celui-ci demeure donc constamment le principe dont les phénomènes extérieurs ne sont que les conséquences.

La dogmatique est le système des dogmes résultant du développement historique antérieur, et constituant, à un moment donné, le contenu de la foi chrétienne. La dogmatique est donc le résultat de l'histoire des dogmes, le sédiment, en quelque sorte que le fleuve de l'histoire dépose dans son cours comme autant d'îlots représentant à un moment donné la vérité permanente, pour être plus tard dissous par la marche du fleuve et devenir à leur tour de l'histoire ancienne. En effet, chaque résultat définitif en apparence doit être à son tour le moment, l'ingrédient d'un développement nouveau. La dogmatique n'est donc qu'une partie de l'histoire des dogmes : elle s'en distingue en ce que le courant incessant qui constitue le fleuve de l'histoire des dogmes paraît, à la conscience subjective, s'être définitivement arrêté, et qu'il a l'air de n'avoir coulé exclusivement que pour produire cette espèce de précipité définitif qu'on appelle la dogmatique d'une époque. La dogmatique, en vue de fixer son point de vue, ne peut s'empêcher de se placer dans le courant de l'histoire des dogmes. Mais si elle se plonge dans le courant, c'est en se livrant à d'incessants efforts en vue de l'arrêter, autant que possible, ou du moins pour arriver à la claire conscience de ce qu'il y a de persistant au milieu du changement, afin de dégager l'élément substantiel et permanent du sein de la conscience empirique qui varie sans cesse. Plus la dogmatique réussit à se faire une position à part, mieux elle remplit sa mission : se laisse-t-elle, au contraire, entraîner par le courant incessant de l'histoire des dogmes, elle est absorbée. Que de prétendues dogmatiques qui, en présentant d'une manière plus ou moins complète les diverses opinions, ne diffèrent pas essentiellement d'une histoire des dogmes ! Schleiermacher, dans sa dogmatique, a beaucoup mieux réussi que Hase

à séparer les deux sciences. Moins on admet dans une dogmatique de vérités généralement reçues, moins elle répond à sa notion. Les vérités généralement reçues faisant partie de la conscience religieuse d'une époque constituent donc la base de la dogmatique de cette époque. La mission de la dogmatique est par conséquent de sauvegarder et de défendre aussi longtemps que possible les convictions qui ont été une fois reconnues comme partie intégrante de la conscience religieuse et scientifique. La dogmatique ne pourrait maintenir sa position sans le sentiment qu'il y a pourtant quelque chose de permanent au milieu des variations et des changements incessants. L'histoire des dogmes à son tour ne saurait demeurer tout à fait étrangère à ce sentiment. Toutefois, ce qui constitue décidément la position dépendante de la dogmatique, c'est qu'elle est forcée de reconnaître que tout ce qui, dans un moment donné, paraît permanent et persistant, n'est que temporaire et doit tôt ou tard être repris et dissous par le fleuve de l'histoire. Chose étrange ! ce sentiment de lutter contre un fleuve irrésistible a été surtout éprouvé par le théologien qui, de nos jours, a réussi mieux qu'aucun autre à faire le départ entre l'élément permanent et l'élément variable, entre la dogmatique et l'histoire des dogmes. Les manuels de dogmatique du XVIIme siècle ne répondent plus à nos besoins ; les nôtres vieilliront à leur tour ; la dogmatique est condamnée à être périodiquement absorbée par l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi la haute main appartient incontestablement à cette dernière. Ce qui fait encore ressortir la position dépendante de la dogmatique, c'est que pour fixer ce qui est permanent et généralement admis par la conscience religieuse d'une époque, elle est obligée de s'orienter en se plaçant au point de vue de l'histoire des dogmes et parfois de faire assez avant invasion dans le domaine de l'histoire pour trouver un point ferme. La conscience du dogmaticien a l'histoire des dogmes pour base ; celui-là seul qui a suivi tout le développement historique du dogme, qui a bien saisi les diverses phases de son évolution, celui-là seul peut faire le départ entre ce qu'il y a de relativement définitif et permanent pour une époque donnée et les éléments transitoires qui reparaissent périodiquement.

II. *L'objet de l'histoire des dogmes.*

Les dogmes constituent l'objet de cette histoire. Mais, que doit-on entendre par là? Chez les Grecs et chez les Romains, ce mot, qui, étymologiquement et primitivement signifiait décision, ordre, commandement, servait déjà à désigner des opinions et des principes philosophiques ayant quelque chose d'absolu, une valeur générale reconnue par tous. Le mot dogme implique donc l'idée de quelque chose d'essentiel, de nécessaire, de fondamental qui possède une valeur absolue. Le mot conserve ce sens, même lorsque ce qui élève cette haute prétention est purement arbitraire et n'a qu'une valeur subjective. Dans le Nouveau Testament, ce mot a une signification tour à tour politique (Luc. II, 1 ; Act. XVII, 7) et religieuse. (Eph. II, 15; Col. II, 14, 20; Act. XVI, 4.)

Les Pères entendirent désigner par le mot dogme l'enseignement chrétien en oppositionà celui du judaïsme ; puis, d'une manière générale, les principes de l'enseignement chrétien, en tant qu'ils ont une valeur absolue, et doivent être reconnus par tous. Le christianisme est le dogme en tant que, à titre de révélation divine, il a pour contenu la vérité religieuse absolue. Les dogmes sont donc les enseignements de la foi chrétienne en tant qu'ils contiennent la vérité chrétienne absolue. Or, comme ce qui doit passer pour vérité absolue doit être déterminé aussi exactement que possible, ce dernier caractère se trouve également impliqué dans la notion de dogme. Les enseignements de la foi chrétienne sont des dogmes en tant qu'ils sont exprimés par des propositions qui, autant que possible, les présentent sous une forme didactique. Ainsi on ne saurait parler d'un dogme de la Trinité sans se représenter immédiatement une forme déterminée de cet enseignement. L'enseignement chrétien, en général, étant le dogme par excellence, les divers dogmes sont les déterminations particulières de cet enseignement, la monnaie du dogme par excellence. Pour écrire l'histoire des dogmes, il faut se placer au point de vue de la conscience dogmatique la plus récente. La mission de

l'historien est de suivre le dogme chrétien depuis le tout commencement à travers les phases diverses de son développement. Ce n'est donc qu'à la conscience empirique du moment qu'il peut emprunter la notion de l'objet dont il est appelé à faire l'histoire. L'historien est toujours obligé de partir du moment présent pour remonter vers le passé : il doit refaire à reculons tout le chemin que la chose elle-même a parcouru, afin d'acquérir conscience des évolutions que le principe a faites d'une manière exclusivement objective. Cela nous découvre le lien étroit qui rattache l'histoire des dogmes à la dogmatique. Il faut que l'historien débute par avoir sous les yeux tout le système des dogmes, tel qu'il s'est déployé en sa plénitude dans la conscience dogmatique de son époque. Ce n'est qu'alors qu'il peut suivre la marche du dogme depuis le commencement, se plonger dans le mouvement, le suivre pas à pas, pour découvrir dès le début les éléments du développement subséquent qui ne peut être que la conséquence nécessaire de tout ce qui précède. Car enfin, il faut en tout premier lieu connaître quelle est l'essence d'une chose, savoir ce qu'elle contient pour se rendre compte de ce qu'il faut chercher dans son histoire, pour grouper tout ce qui en fait partie et ne négliger rien de ce qui constitue une phase de son développement.

Il résulte de tout cela que l'histoire des dogmes doit porter sur le dogme dans toute son étendue, dans tout son contenu, tel qu'il s'est déployé dans tout le cours des temps, et avec toutes les conséquences qui en ont découlé. L'histoire elle-même, dans sa marche objective, constituant un mouvement continu, l'exposition historique à son tour ne saurait s'arrêter avant d'avoir atteint la dernière phase du développement dans le moment présent. Il serait arbitraire et opposé à la nature des choses de fixer un point au delà duquel on ne voudrait pas aller. On ne saurait donc prétendre arrêter l'histoire des dogmes au moment où la doctrine d'une église se fixe dans ses symboles. Ceux-ci, en effet, se bornent à répondre aux besoins de leur temps ; ils ont leur propre histoire ; le mouvement dogmatique les a dépassés; il est résulté de tout cela des formes nouvelles de la con-

science dogmatique qui ne sont pas moins importantes pour l'histoire des dogmes que les anciennes. C'est aussi là un contenu que le dogme a tiré de son propre sein.

Quant au commencement de l'histoire des dogmes, il faut le placer au moment où le mouvement dogmatique a commencé. Sera-ce déjà dans le Nouveau Testament ou après? Ceux qui se rangent à cette dernière opinion soutiennent que l'histoire des dogmes doit avoir une présupposition, une base, placée en dehors du développement historique et le dominant. Si l'histoire du dogme est l'évolution du dogme, et s'il est vrai qu'il ne puisse y avoir de devenir sans quelque chose qui devienne, il faut bien qu'à la base de ce qui change et se modifie sans cesse il se trouve un certain *substratum* permanent, qui demeure la vérité identique à elle-même, à l'abri de tous les changements divers que les opinions humaines ne manquent pas de provoquer dans tout le cours des siècles. L'histoire des dogmes ne commencerait donc qu'en deçà de l'enseignement de Jésus et des Apôtres qui nous présenterait l'élément permanent et immuable.

C'est dans cet esprit que Münscher, au début de la première période de chaque dogme, place un court résumé de l'enseignement de Jésus et des apôtres. Sans doute l'enseignement de Jésus et des apôtres ne saurait être exclu du contenu de l'histoire des dogmes puisque c'est à lui que celle-ci se rattache. Reste à savoir seulement si les enseignements du Nouveau Testament sont bien l'élément permanent et immuable. On peut admettre dans un certain sens l'enseignement biblique comme l'élément substantiel servant de base à tout le contenu du dogme; de sorte que, bien compris, il serait quelque chose de définitif et de permanent en face des changements qui se produisent dans l'histoire. Mais il est fort douteux que l'exégèse, comme on le suppose, suffise à elle seule pour faire disparaître toutes les différences au sujet du contenu de l'Ecriture.

Tout revient à déterminer l'opinion qu'on se fait de l'enseignement de Jésus et de ses apôtres renfermé dans l'Ecriture. Du moment où on le considère à tel point comme un tout qu'il en résulte une unité complète excluant la moindre différence essentielle, il est tout à fait inutile de s'arrêter aussi longuement

qu'on le fait dans les théologies bibliques à un point qui ne présente encore aucun mouvement historique. Tout change au contraire dès qu'on part de l'hypothèse que dans le Nouveau Testament on peut distinguer des tendances et des types divers, des conceptions différentes de l'enseignement primitif de Jésus. Il devient alors évident que l'on retrouve, déjà dans le Nouveau Testament, les commencements de cette évolution qui s'est poursuivie dans le cours de l'histoire des dogmes. Le contenu du Nouveau Testament forme donc le tout commencement du mouvement historique. On peut signaler déjà dans cette première phase les mêmes différences qui par la suite ont toujours été en se développant. Mais comme ce commencement du développement historique se trouve délimité par le fait qu'il est renfermé dans les livres du Nouveau Testament, on l'a séparé du reste de l'histoire des dogmes comme formant un tout indépendant. La théologie du Nouveau Testament est ainsi la présupposition essentielle de l'histoire des dogmes ; en elle se trouvent les premiers commencements, les premiers éléments du développement dogmatique, en tant que déjà dans les écrits du Nouveau Testament on peut distinguer, sinon les divers types d'enseignement, du moins quelque chose qui y tend. Sans une connaissance exacte de la théologie du Nouveau Testament il est par conséquent impossible de suivre la marche de l'histoire des dogmes. C'est que la première porte exactement le même caractère historique que la seconde. Elle est l'exposition des enseignements du Nouveau Testament, en tant qu'il renferme des tendances et des types différents, et c'est justement là ce qui la place dans un rapport très étroit avec l'histoire des dogmes.

C'est là en même temps ce qui distingue l'histoire des dogmes de la dogmatique, malgré les nombreux points de contact de ces deux sciences. Ce que la dogmatique aimerait tant conserver comme permanent devient pour l'histoire des dogmes le premier chaînon d'une série nouvelle. La dogmatique possède ainsi dans la théologie biblique un point ferme qui n'est pas encore engagé dans le développement historique. Mais elle est intéressée à placer ce point ferme aussi haut que possible et à ne le trouver que dans l'enseignement de Jésus, en tant que

simple présupposition de celui des apôtres. Il est donc hors de doute que si l'enseignement de Jésus, puisqu'il n'est pas donné d'une façon immédiate, ne saurait appartenir au mouvement de l'histoire des dogmes, celui des apôtres y rentre déjà.

L'histoire des dogmes a donc pour objet tout ce qui depuis le tout commencement du christianisme et de l'église jusqu'à nos jours a concouru au développement et à la fixation des dogmes chrétiens. Mais au milieu de ce développement et de ces déterminations, quel est l'objet propre de l'histoire des dogmes? Le seul fait que cette histoire tire son nom non pas du dogme mais des dogmes, implique que le dogme, un en lui-même, va toujours plus se brisant et se morcelant pour faire mieux ressortir les différences contenues en son sein. Grâce au fait que les différences s'accusent toujours plus, de sorte qu'on arrive à la conscience tantôt de l'une, tantôt de l'autre, à mesure qu'elles sont formulées d'une façon plus ou moins adéquate, on obtient une série de déterminations qui dans leurs rapports les unes avec les autres, peuvent être considérées comme tout autant de dogmes. Ce qui en soi n'est qu'une simple détermination du dogme devient dogme à son tour, et cela d'autant plus que la détermination que le dogme obtient par ce moyen est plus importante et plus essentielle. Cette détermination s'accuse avec indépendance pour se donner une existence propre. Plus il y a de déterminations dogmatiques de ce genre s'affirmant d'une manière indépendante et pouvant tour à tour devenir le centre de gravité de la conscience dogmatique, plus l'unité substantielle du dogme se morcelle en une multiplicité de dogmes dont chacun devient à son tour une unité, un centre. La substance unique du dogme se morcelle ainsi, en quelque sorte, en une pluralité de monades dont chacune à son tour, dans sa différence d'avec les autres, possède de nouveau l'unité du dogme et devient un centre substantiel du tout. Il suffit de rappeler ici les dogmes de la Trinité, de la personne de Christ, du péché, de la grâce, des sacrements. Chacun de ces dogmes fondamentaux est à son tour tellement important et riche qu'il peut servir de point de départ et de centre pour développer le dogme tout entier. Chaque dogme fondamental contient un article es-

sentiel de la foi chrétienne. On voit assez que l'histoire a eu ses bonnes raisons pour tirer son nom non du dogme, au singulier, mais des dogmes. Elle a pour objet le dogme dont les différences accusées sont devenues autant de centres substantiels en vue de l'exposer dans sa totalité.

Maintenant, la conscience dogmatique d'une époque pourra trouver son centre de gravité dans tel ou tel dogme. L'objet de l'histoire sera donc les dogmes en tant qu'exprimant la conscience dogmatique d'une époque par les divers rapports dans lesquels ils se trouvent les uns avec les autres. Chaque dogme occupe à son tour la première place et imprime son cachet à une période entière. Plus le mouvement d'une époque se concentre sur un dogme particulier pour rayonner ensuite dans diverses directions et pénétrer le contenu de la foi chrétienne de l'esprit de ce dogme, plus nous devons considérer celui-ci comme l'expression de la conscience générale d'une époque. Il va sans dire que les déterminations dogmatiques doivent faire d'autant plus l'objet de l'histoire des dogmes qu'elles expriment non pas les opinions d'un individu, mais d'une époque entière. L'histoire devant reproduire ce que chaque période renferme en elle objectivement, chaque dogme ne peut être considéré que comme l'expression de la conscience d'une époque.

On voit assez l'importance qu'ont pour l'histoire des dogmes les discussions publiques sur des questions dogmatiques, des résolutions prises à la suite des délibérations des représentants de l'église chrétienne. Ce sont là tout autant d'objets principaux de l'histoire des dogmes, à titre d'expression authentique de la tendance dominante d'une époque. C'est du même point de vue qu'il convient d'apprécier tous les autres éléments qui doivent faire l'objet de l'histoire des dogmes. Ce n'est pas à dire que ce qui n'a pas été l'objet des délibérations et des décisions des assemblées ecclésiastiques soit sans valeur aucune. Les discussions d'un synode ne sont que le résultat d'un mouvement qui a pénétré profondément dans la vie spirituelle d'une époque ; on ne peut donc saisir toute leur portée sans remonter à ce qui a été le commencement, l'occasion de la grande importance qu'elles ont fini par acquérir. Les décisions des conciles ne sont

pas non plus l'unique moyen de conquérir l'assentiment général aux déterminations dogmatiques. Indépendamment de toute autorité synodale, les écrits des Pères distingués ont exercé pendant plusieurs siècles une autorité décisive. Le fait s'explique par la circonstance qu'ils se sont trouvés les organes fidèles d'une certaine tendance de l'époque. Au fond, c'est toujours là qu'il en faut venir pour apprécier la valeur d'un principe pour l'histoire des dogmes. L'importance de ce principe dépend du plus ou moins grand rôle qu'il a joué. En se plaçant ainsi à ce point de vue historique, on voit disparaître la grande antithèse entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie. Quand on réfléchit à tout ce qu'il y a de relatif dans les formules ; quand on se rappelle que ce qui a débuté par être de l'hétérodoxie a fini par devenir de l'orthodoxie, et que l'orthodoxie à son tour a perdu son prestige, on a peine à comprendre que celle-ci ait plus de droits que l'autre à occuper une place dans l'histoire des dogmes. Plus au contraire l'antagonisme entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie est vif et prolongé, plus il importe que l'histoire porte toute son attention sur les points débattus.

L'objet principal de l'histoire des dogmes porte donc sur les formes diverses que les dogmes ont revêtues comme expression de la conscience religieuse des diverses périodes. Tout ce qui concerne les dogmes dans l'ensemble et dans les détails trouve son unité dans la conscience générale d'une époque. La marche qu'un dogme suit dans son développement nous présente ainsi des tentatives faites tantôt d'un point de vue, tantôt d'un autre pour obtenir un centre auquel puisse être rattaché tout ce qui forme le contenu de la conscience dogmatique. Plus ce point central est important, plus il pénètre profondément dans tout l'ensemble des dogmes, plus on est sûr d'avoir en lui la formule fondamentale de tout un système de dogmes. C'est ainsi que la doctrine augustinienne du péché, qui tient si étroitement à beaucoup d'autres dogmes, contient tous les germes d'un système. Il est dans la nature des choses que dans le développement des dogmes, après avoir commencé par certains dogmes principaux, on s'élève ensuite à un point de vue plus général et qu'on ait en vue les relations qui réunissent tous les dogmes en un sys-

tème. Cette tendance à systématiser doit aussi faire l'objet de l'histoire des dogmes. Celle-ci ne doit pas seulement montrer comment chaque dogme particulier peut être ramené à son expression scientifique, à sa formule, elle doit encore faire voir comment le dogme, dans son développement, aspire à réunir tous les dogmes en un tout scientifiquement ordonné. C'est là ce qu'on appelle l'histoire de la dogmatique. D'après tout ce qui précède, on comprend aisément qu'elle doit aussi rentrer dans l'histoire des dogmes. On a prétendu les séparer sous prétexte que celle-ci s'occuperait surtout du contenu, l'autre de la forme. Mais en toutes choses le fond ne détermine-t-il pas la forme ? Dès que l'on interdirait à l'histoire de la dogmatique de s'occuper du contenu, on ne sait plus ce qui lui resterait. Le rapport formel entre les divers dogmes dépendra toujours de la conception dogmatique fondamentale qui leur servira de base. L'histoire de la dogmatique doit être à son tour une histoire des systèmes dogmatiques. On ne peut se rendre compte des formes particulières que les dogmes ont revêtues si l'on ne remonte jusqu'à ce qui constitue leur principe général et déterminant : car c'est en effet là ce qui fait de tout cet ensemble de dogmes un système. Pour n'établir entre l'histoire de la dogmatique et celle des dogmes qu'un rapport arbitraire et extérieur, il faut se faire une idée peu claire de ce qui constitue la mission de cette dernière. On n'y voit que l'histoire des dogmes particuliers qui formeraient l'élément matériel, tandis que leur agencement représenterait l'élément formel. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit également de faire l'histoire du dogme dans son unité et celle-ci n'est nullement formelle : s'il y a une pluralité de dogmes, c'est uniquement parce que le dogme un s'est brisé, épanoui en une pluralité de dogmes qui sont les moments, les éléments constitutifs de sa notion. L'histoire des dogmes a pour objet et les éléments et la notion. Tout en expliquant et en justifiant l'existence particulière de chacun des dogmes, l'histoire doit montrer qu'ils sont parties intégrantes d'une seule et même notion, les membres d'un système.

III. *La méthode de l'histoire des dogmes.*

Après avoir signalé ce qui doit entrer dans l'histoire des dogmes, ce qui en constitue l'objet, il s'agit d'examiner comment il faut le traiter : Comment on peut arriver à obtenir subjectivement conscience de ce qui est objectivement donné. La véritable méthode historique ne peut être que celle qui s'en tient à l'objet lui-même, suit la marche même de la chose, se plonge entièrement en elle pour exclure ainsi tous les éléments étrangers qui ne seraient qu'autant d'éléments subjectifs. Il ne s'agit pas uniquement de rattacher d'une manière extérieure les choses les unes aux autres ; il faut s'enquérir des relations de cause et d'effet, mettre à nu la trame intérieure de l'histoire. La manière dont tout cela se fait constitue l'essence de la méthode. Celle-ci doit s'attacher à signaler le marche du développement, le milieu dans lequel il s'accomplit. Mais ce mouvement, on ne doit ni le faire soi-même artificiellement, ni se le représenter : il doit être immanent à l'objet lui-même. La méthode de l'histoire des dogmes ne saurait être autre que le mouvement du dogme lui-même. Celui-ci renferme en son sein le principe qui l'a poussé à devenir quelque chose historiquement donné. L'histoire des dogmes tout entière n'est que la notion du dogme se brisant en ses divers éléments constitutifs et allant toujours plus en se déployant. La notion étant la pensée de l'esprit, ce n'est qu'au moyen de l'essence de celui-ci qu'on peut apprendre à connaître le mouvement immanent à la notion du dogme. On entrevoit la haute mission de la méthode. On voit combien c'est une chose importante d'aller chercher dans l'essence même de l'esprit ce principe moteur général qui seul a permis au dogme de s'épanouir en ce que nous appelons l'histoire des dogmes. On accorde ordinairement que dans notre science l'important est bien de se rendre compte du principe général au moyen duquel le particulier sera expliqué. Mais c'est ici le point où l'histoire des dogmes a le plus de peine à se rendre compte de son essence. On parle bien de certaines causes générales se rapportant à l'origine, aux divers change-

ments que les dogmes subissent, de certains principes qui ont agi sur l'esprit, sur la matière, sur la forme de la pensée, mais on fait de tout cela un mélange assez arbitraire d'éléments fort hétérogènes.

Münscher ramène à quatre les causes générales qui ont agi pour amener les changements que les dogmes ont subis : 1° la nature de l'esprit humain en général (spéculation, progrès, temps de calme, retour en arrière, passions humaines) ; 2° les milieux divers dans lesquels les chrétiens ont vécu : différence de climat (orient et occident), circonstances intérieures des chrétiens (constitution et usages ecclésiastiques) et extérieures (condition des religions refoulées par le christianisme); 3° les changements dans les besoins des diverses époques ; 4° les changements divers survenus dans les sciences auxiliaires de la dogmatique (exégèse, philosophie, histoire). — Tout cela est extérieur et superficiel.

Chez Baumgarten-Crusius, on doit signaler un manque de logique dans l'énumération des causes et surtout l'absence d'un principe général dominant le tout : les discussions des apôtres, l'application qu'ils ont faite des idées chrétiennes ont donné lieu à des études dogmatiques, à la formation de certains systèmes ; l'état de la Bible, son interprétation littérale, le besoin de l'esprit humain de s'élever du sentiment à l'idée, de la foi à la science, de passer de la pratique à la théorie, de systématiser ; l'esprit de certaines époques et des religions étrangères ; l'histoire générale de l'humanité, le développement du christianisme et de l'église ; climat, mœurs, caractère national ; constitutions, législations, judaïsme et paganisme, philosophie; docteurs et chefs de l'église. L'auteur,—cette remarque suffira, — ne signale guère que des causes extérieures comme ayant agi sur l'histoire des dogmes. La seule exception c'est la tendance générale de l'esprit humain. En divisant l'histoire des dogmes en générale et en spéciale, Baumgarten-Crusius ne fait que combiner d'une manière purement extérieure ce qu'on a appelé la méthode chronologique et la méthode systématique. On n'arrive pas à l'unité, faute d'avoir pénétré plus loin que la surface et pour s'en être tenu à l'extérieur.

C'est aussi là le défaut de Néander. Il est d'autant plus frappant que ce théologien a rompu avec tout ce qu'il y a d'extérieur dans la manière de comprendre et d'exposer l'histoire. Bien loin de ne voir que des subtilités dans les controverses des anciens temps, il reconnaît qu'elles avaient leur raison d'être dans la nature même des choses. Pour ne pas être exposé à attribuer un trop grand rôle, soit aux circonstances extérieures, soit aux individualités, Néander demande qu'on se place au centre même de tout le développement dogmatique; les controverses d'un moment donné sont les conséquences naturelles des points de vue opposés qui se sont formés pendant une période dans la manière de concevoir le dogme chrétien. Mais comme chaque période est déterminée par celle qui l'a précédée, il faut se demander quel doit être, en dernière analyse, le point de départ du développement dogmatique en général. Néander explique tout par la grande antithèse du réalisme et de l'idéalisme. Mais d'où vient-elle à son tour? Evidemment de la nature humaine en général. Le dogme chrétien prendrait une forme différente suivant que les individus seraient naturellement portés au réalisme ou à l'idéalisme. C'est là le côté défectueux de la conception de Néander. Comme la nature humaine n'a d'existence que dans les individus, nous ne rencontrons dans tout le cours de l'histoire que des individualités. Néander ne s'élève pas plus haut que la considération psychologique. L'élément général, qui est le principe du mouvement de l'histoire, devient une pure abstraction : la nature humaine, qui dans sa généralité est une notion purement abstraite. Il ne s'élève pas jusqu'à cette généralité concrète, l'esprit pensant, qui possède dans la nature même de la pensée le principe de son mouvement, et qui dans les individus, membres vivants de l'organisme historique, s'efforce d'arriver à la liberté de la conscience de lui-même. Aussi, bien qu'il s'efforce de saisir tout leur sens profond, les phases diverses du développement dogmatique demeurent chez Néander de simples opinions, les opinions subjectives de quelques individus. Nous n'arrivons jamais à des pensées de l'esprit déterminant la notion de la chose elle-même, vraie en soi, indépendamment de toute

opinion subjective, de la forme accidentelle qu'elles peuvent revêtir dans la conscience individuelle, et ne pouvant par conséquent être comprises que du point de vue général de la spéculation. Grâce à ce qu'il y a de défectueux dans le point de vue de Néander, on ne peut jamais remarquer chez lui le progrès immanent de l'histoire. On voit toujours apparaître des individualités nouvelles, mais jamais de nouvelles époques de développement, résultat de la nécessité intérieure des choses. Il ne se passe rien de réellement nouveau ; les vieilles choses vont se reproduisant sans cesse ; les controverses nouvelles ne sont que la répétition des anciennes sous des formes nouvelles. Dans la lutte provoquée par la réformation entre le protestantisme et le catholicisme, Néander ne sait voir qu'une reproduction de l'ancienne controverse entre Augustin et Pélage. Tout se divise en supranaturalisme, mysticisme, tendance contemplative d'une part, et en spéculation, tendance rationnelle, rationaliste, exclusivement intellectuelle, dialectique, d'autre part. Mais tandis que les matériaux se rangent ainsi à droite ou à gauche, se classant d'après les principales catégories, on obtient, il est vrai, certaines tendances marchant parallèlement, mais on cherche en vain au milieu un grand courant progressif de l'esprit. La plus grande antithèse sur laquelle tout repose, est d'une part, le christianisme pénétrant l'humanité comme un levain et d'autre part la nature humaine diversement pénétrée, suivant les aptitudes diverses des individus. La conception ne peut s'élever au-dessus de cette antithèse ; on ne sort pas du cercle étroit de certaines oppositions qui se reproduisent sans cesse. Cette conception de l'histoire ne soupçonne pas que, bien loin de se borner à s'opposer l'un à l'autre extérieurement, le christianisme et la nature humaine forment une unité, parce que le christianisme a sa base dans l'essence même de l'esprit qui, par conséquent, ne saurait prendre à l'égard du dogme une attitude exclusivement négative. Ici encore il nous manque quelque chose de vraiment général renfermant tout en soi et pouvant en laisser tout sortir. La méthode de l'histoire des dogmes n'est pas la simple reproduction du mouvement du dogme lui-même, aussi n'obtient-on pas de progrès

vraiment vivant. On voit divers facteurs qui agissent, mais l'unité du mouvement manque, parce que celle du principe fait défaut.

Rosenkranz, dans son *Encyclopédie des sciences théologiques,* a essayé de concevoir l'histoire des dogmes comme un développement continu, déterminé par l'harmonie intérieure des éléments qui la constituent. L'analyse, la synthèse, l'élément systématique sont les trois principes qui pénètrent surtout le développement de l'histoire des dogmes dans les diverses périodes. Au sein de l'église grecque, qui est celle du sentiment substantiel, la connaissance dogmatique est analytique, c'est-à-dire elle morcelle la foi régnante, qui est en elle-même savoir et pensée, en ses diverses faces, pour exprimer ensuite ces différences comme propositions générales. C'est ainsi qu'un dogme vient s'enchaîner à un autre jusqu'à que tous les traits caractéristiques de la foi chrétienne éclatent dans tout leur jour. Dans l'église romaine la connaissance devient synthétique. Les dogmes existent déjà. Ils sont admis comme vrais ; il ne s'agit plus que de les prouver. Cette méthode, qui consiste à justifier les dogmes au moyen des preuves logiques, a le défaut de ne pas produire elle-même les matériaux, mais de les recevoir d'ailleurs. Comme il y a encore divorce entre le fond et la forme, on obtient tout au plus un assemblage plus ou moins heureux de dogmes divers avec les preuves qui les accompagnent. Avec le protestantisme, nous voyons apparaître la connaissance systématique dont le nerf, l'âme, est l'idée avec son mouvement immanent. Là, il s'agit moins de quelques dogmes particuliers ou des preuves à l'appui, mais bien d'établir certains principes. Dans la lutte provoquée par ce qu'ils ont d'excessif, ces principes s'élèvent d'eux-mêmes à cette unité organique qui peut seule répondre aux exigences de la science en se développant elle-même d'une manière vivante. La méthode n'est plus que ce qu'elle doit être en réalité : le mouvement dialectique du contenu lui-même ; la longue querelle de la théologie et de la philosophie se trouve enfin vidée.

Le défaut de la conception de Rosenkranz c'est de ne déterminer le mouvement du dogme que d'après l'activité formelle

de l'esprit. En prenant ainsi une attitude tour à tour analytique, synthétique, systématique à l'égard du dogme, l'esprit considère l'objet de la connaissance comme quelque chose d'extérieur qui lui est donné à l'avance. Il reste toujours à savoir d'où vient cet objet sur lequel s'effectuent ces diverses opérations intellectuelles. Rosenkranz n'est pas heureux quand il désigne sous le nom d'activité synthétique le fait d'établir la vérité du dogme par des preuves formelles : ce n'est encore là que de l'analyse. Il ne prouve pas non plus la nécessité de passer de l'analyse à la synthèse, et de celle-ci à la systématisation. De plus, comment peut-il être question d'une connaissance absolue se créant son propre objet, alors que dès le commencement le dogme est présenté comme donné du dehors à l'esprit? Il faut que déjà dans les deux premières phases nous ayons le mouvement dialectique de l'objet; il faut admettre au point de départ l'identité du sujet et de l'objet. L'analyse, la synthèse et la systématisation sont juxtaposées d'une manière trop extérieure, faute d'avoir été dérivées; de l'essence même de l'esprit et d'avoir été présentées comme son mouvement immanent. Le seul progrès accompli par Rosenkranz consiste à avoir placé le principe de développement continu dans l'esprit lui-même. Il a établi avec beaucoup de raison que les facteurs extérieurs (climat, nationalité, individus, etc.) ne peuvent jamais avoir joué un rôle décisif.

Kliefoth (*Introduction à l'histoire des dogmes*, 1839) s'est également élevé contre l'empirisme grossier pour se rendre compte de l'essence même de l'histoire des dogmes. Il admet trois grands cycles dogmatiques : celui de la théologie dans le sein de l'église grecque; celui de l'anthropologie dans l'église romaine; celui de la sotériologie dans le protestantisme. L'erreur principale de cette conception consiste à n'admettre qu'une différence du plus au moins d'une période à l'autre. Le dogme va en augmentant en quantité, en quelque sorte, d'une période à l'autre, mais cela tient uniquement à l'attitude différente que la conscience humaine prend à son égard. Le changement que subit le dogme d'une période à l'autre consiste non pas dans une différence de quantité, mais en ce que même ce

qui existe déjà devient autre. Kliefoth signale ensuite le développement intérieur de chaque période et les lois qui y président. Les dogmes sont d'abord analysés et formés; puis réunis par la méthode synthétique et consacrés par les confessions de foi ; enfin arrive la systématisation. Mais à peine formé et arrêté, le dogme commence à se dissoudre. L'esprit se détourne de ce qui est cristallisé dans les symboles pour aspirer peu à peu et sans s'en rendre compte vers quelque chose de nouveau. Le dogme, lui, est hors d'état de s'approprier ces éléments nouveaux ; vieilli, il se dissout en ses éléments constitutifs ; l'esprit scientifique s'en détourne pour porter son attention sur la nouvelle vie chrétienne qui a surgi, et, en s'efforçant d'en comprendre les éléments constitutifs, il forme la transition pour arriver à une période nouvelle. Deux courants caractérisent cette troisième période, l'un qui porte vers les symboles et le passé; il donne naissance au traditionalisme, à la scolastique, au piétisme, dont la dissolution engendre l'indifférence et le rationalisme; puis vient le courant de la mystique représentant les éléments nouveaux. D'abord informe et vague, cette tendance prend peu à peu de la consistance en s'appropriant les éléments de vérité qui se trouvent dans les autres ; puis, à la suite d'une grande phase de syncrétisme, les tendances diverses s'unissent pour constituer le principe d'une période nouvelle qui se développe en suivant la marche déjà indiquée. — Une théorie qui fait tout aboutir à un syncrétisme général dans lequel elle voit le plus beau résultat du développement du dogme, se contredit elle-même. Il n'y a ni progrès ni résultat acquis ; le même cycle historique va se répétant sans cesse. Les mêmes phénomènes se reproduisent dans chaque période; il n'y a ni progrès ni résultat acquis, mais une incessante monotonie. Puis, comme ces phases diverses, d'après Kliefoth, ne sont que les divers points d'arrêt d'une seule et même période, il en résulte que toute l'histoire des dogmes ne peut former qu'une seule période. Il ne reste plus qu'à prendre chacun de ces points d'arrêt comme autant de périodes, mais alors en constatant de l'une à l'autre, non pas une simple différence du plus au moins, mais bien une différence spécifique.

L'erreur fondamentale de toutes ces tentatives diverses tient à ce qu'on ne se fait pas une juste idée de l'évolution, du procès historique que la méthode a pour mission de reproduire. La méthode vraie ne peut être autre chose que le mouvement immanent de l'objet lui-même, le mouvement de l'idée se mouvant elle-même. Mais ce mouvement propre de l'idée n'est autre que celui de l'esprit, en tant que l'activité, le mouvement de l'esprit n'est autre que la pensée. Pour obtenir la notion du dogme, il faut donc remonter jusqu'à l'essence de l'esprit pensant. L'idée en elle-même, en tant que vivante et se mouvant elle-même, ne pouvant être autre chose que l'esprit dans son activité comme pensant, pour saisir la notion du dogme chrétien, même quant à son contenu, il faut l'expliquer par l'essence même de l'esprit. De même que le christianisme, le dogme chrétien doit être subordonné à la notion supérieure de religion qui n'est à son tour dans son essence qu'un rapport de l'esprit avec l'esprit, dans lequel celui-ci, au moyen de l'activité de la pensée, se réconcilie avec lui-même. Toute pensée est réconciliation de l'esprit avec lui-même, en vue de devenir pour la conscience ce qu'il est déjà en lui-même et d'arriver ainsi, au moyen de la pensée, à s'affirmer comme esprit pensant et conscient. Dans le fait de la pensée, l'esprit se prend lui-même pour objet ; il se distingue de lui-même ; il pose en face de lui quelque chose qui diffère de lui-même, pour arriver à statuer l'unité entre lui et ce qui diffère de lui, pour s'élever au-dessus de cette différence, se ramasser en quelque sorte en lui-même et devenir, dans cette unité de l'esprit subjectif et objectif, l'esprit libre, conscient. Cette activité double de l'esprit qui consiste à sortir de lui-même, pour rentrer ensuite en lui-même, ou encore cette différence dans l'unité et cette unité dans la différence est le principe du mouvement de l'esprit qui détermine toutes les autres phases de l'activité spirituelle. C'est de ce point de vue-là qu'il faut également considérer le mouvement du dogme chrétien. Celui-ci a pour présupposition la révélation chrétienne. Celle-ci est à son tour un acte de l'esprit. Elle présente à l'esprit conscient un objet comme immédiatement donné, afin qu'il devienne l'objet d'une

foi remplie elle-même du contenu de l'idée absolue. Saisi par la puissance de l'esprit absolu, le sujet éprouve le besoin de se plonger, avec toute son activité intellectuelle, dans l'étude de cet objet, la révélation, qui lui est présentée comme venant immédiatement de Dieu, et cela pour obtenir conscience de ce qu'elle renferme, afin d'acquérir une pleine et entière représentation de ce qu'elle contient. On peut appeler cette opération une analyse de l'objet. Mais ce n'est pas à dire que les déterminations qu'on fait du contenu de la foi, au moyen de cette analyse, possèdent le même caractère objectif que la foi elle-même, qui, elle, renferme en soi tout le contenu de l'idée absolue. C'est seulement le sujet qui s'explique à lui-même et qui analyse le contenu de la foi, qui se plonge en lui avec sa pensée et ses représentations. Aussi, tout en paraissant accuser seulement le contenu objectif de la foi, au moyen de ses formules, il se pose lui-même en face de lui-même ; il s'objective lui-même. Les représentations, les jugements, les réflexions dans lesquelles le sujet transforme le contenu de la conscience religieuse passent sous la forme de principes de foi et de doctrines comme autant de vérités objectives, absolues, données d'une manière immédiate, tandis qu'elles ne sont en réalité que les reflets de la conscience subjective qui se les représente.

La première période de l'histoire des dogmes, l'histoire de l'ancienne église, montre de la manière la plus claire que c'est bien ainsi que les choses se sont passées. Il n'y a pas de période plus riche en assertions dogmatiques, en formules et en dogmes qu'on présente comme autant de vérités inébranlables ; jamais on ne vit tant de conciles dont les débats portent à peu près d'une manière exclusive sur des questions de dogme. C'est l'époque de la plus grande fécondité dogmatique ; on dirait que le dogme éprouve en quelque sorte le besoin de déployer extérieurement tout ce qui est renfermé dans son sein. Pendant que le sujet s'abandonne ainsi au besoin qui le presse, qu'il consacre toute sa force à formuler des dogmes et à s'objectiver en eux, il éprouve une certaine satisfaction intérieure ; il ne peut se sentir un avec le dogme que quand celui-ci a pris

une forme déterminée et cela parce que la forme donnée au dogme est tirée de celle que le croyant possédait déjà en lui-même. Chaque fois que le dogme obtient une détermination nouvelle et allant au fond des choses, il est aisé de montrer que cela repose sur un certain intérêt subjectif; certaines conceptions dominantes de l'époque sont appliquées au dogme, ce qui explique pourquoi les formules nouvelles trouvent généralement de l'écho dans la conscience des contemporains. Le sujet met ainsi le dogme à l'unisson avec lui, et prend à son égard une attitude libre qui convient entièrement à sa conscience religieuse. Mais, d'autre part, il ne tarde pas de résulter de tout cela un rapport qui est loin d'être celui de la liberté. Plus le sujet en vue de pénétrer le dogme s'objective en lui, plus il lui fait le sacrifice de sa liberté. Les formules dans lesquelles le dogme se fixe acquièrent une autorité qui s'impose au sujet, à laquelle il ne saurait plus se soustraire. Il s'affirme dans ces formules une certaine objectivité qui, bien qu'elle soit l'œuvre du sujet, acquiert une puissance indépendante qui en resserre le mouvement dans des limites toujours plus étroites. Il suffit de rappeler la tournure que les choses ont prise après le concile de Nicée. Les conciles se succèdent, les dogmes s'ajoutent aux dogmes jusqu'à ce qu'il se forme tout un cycle de doctrines. On sait quelle en fut la conséquence. Comme tout ce que l'église avait officiellement sanctionné devenait immuable, l'individu n'eut plus aucune liberté d'opinion; il dut se soumettre sans réserve aucune à l'autorité ecclésiastique. Le dogme se présenta comme une barrière qu'il ne pouvait être question de renverser et on dut s'en sentir d'autant plus gêné à mesure qu'on acquit toujours plus le sentiment que cette limite était purement arbitraire. Et ce sentiment ne pouvait manquer de se faire jour tôt ou tard, vu que des formules d'une origine souvent si accidentelle, si peu d'accord entre elles, ne pouvaient à la longue continuer de satisfaire l'esprit. Ainsi conçue, l'histoire du dogme tout entière nous apparaît comme une lutte incessante de l'esprit avec lui-même : éternellement en lutte avec lui-même, il ne peut jamais arriver à se mettre d'accord; semblable à Pénélope, il ne cesse de défaire sa toile pour la recommencer de nouveau.

A peine s'est-il limité et lié lui-même au moyen d'une autorité déterminée qu'il cherche à s'y soustraire et à s'en débarrasser. Ce qu'il a tiré de son propre sein afin de s'objectiver en lui ne tarde pas à devenir quelque chose d'extérieur, d'étranger; tout son besoin est de se l'approprier à nouveau pour le maîtriser, pour se réconcilier avec lui.

Nous entrons alors dans la seconde période du développement du dogme. En face de la conscience individuelle se dresse le dogme revêtu de toute la puissance que lui confère son objectivité extérieure. Mais le sujet éprouve toujours plus le besoin de s'assimiler le dogme, de lui enlever ce qu'il a d'extérieur pour lui trouver un point de contact avec sa propre conscience. Ce besoin, le sujet l'a bien éprouvé dès le commencement, mais il a dû le sacrifier à la nécessité de s'objectiver dans le dogme pour ne le laisser poindre que dans certains phénomènes peu importants. Maintenant, au contraire, que grâce à l'autorité de l'église, le dogme se présente avec une objectivité imposante, le sujet est d'autant plus pressé de se poser en face du dogme avec toute l'énergie dont sa conscience est susceptible, pour voir jusqu'à quel point il peut le dominer. Il s'agit maintenant de faire prévaloir la liberté du sujet en face de la tyrannie exercée par le dogme. Et ce qui caractérise cette seconde période, c'est que cet essai d'émancipation ne peut avoir lieu à l'égard de quelques dogmes isolés; il doit porter sur l'ensemble de la doctrine; il s'agit d'efforts accomplis au nom d'un principe commun, avec un sentiment croissant et toujours plus distinct de la tâche à accomplir. C'est là ce qui distingue essentiellement le dogme du moyen âge de celui de l'ancienne église, c'est là ce qui donne à la scolastique une si grande importance, comme forme nouvelle de la conscience dogmatique.

La scolastique s'efforce avant tout d'enlever au dogme ce qu'il a d'extérieur, d'immédiat; il s'agit de s'assimiler ce qui est empiriquement donné, et qui repose exclusivement sur l'autorité de l'église; ne se contentant pas de croire, les scolastiques veulent savoir, comprendre ce qui est déjà objet de foi. Le dogme est sans contredit vrai en lui-même, mais justement pour cela sa vérité doit pouvoir être prouvée. La scolastique

prétend se rendre compte de ce qu'il y a de rationnel dans le dogme. Bien qu'à la suite des démonstrations de la scolastique le dogme demeure exactement ce qu'il était antérieurement, l'attitude prise par la conscience est tout autre. La conscience s'est assimilé plus ou moins le dogme ; quoique dans un sens limité, il s'est établi entre elle et lui un certain accord. Il y a progrès, car l'esprit s'efforce de briser des chaînes qu'il a lui-même forgées. Malgré tout cela la scolastique était entrée dans une voie qui ne pouvait conduire au but. Tout en poursuivant l'émancipation du sujet, elle le laissa plus asservi que jamais. Le dogme ne perdit jamais ce caractère extérieur qu'elle s'efforcait de lui enlever ; il demeura toujours une barrière infranchissable, un point de départ, une hypothèse absolue au-dessus de laquelle l'esprit scolastique ne put jamais s'élever. Voilà pourquoi tous les moyens que la scolastique mit en œuvre pour s'assimiler le dogme furent exclusivement formels ; on se contenta de grouper les raisons pour et contre, de le soumettre à une analyse logique, de faire valoir toutes les considérations en faveur de ce qui devait être prouvé, c'est-à-dire de ce qui était déjà supposé vrai. Bien que la tendance de la scolastique fût éminemment rationnelle, on n'aboutit jamais proprement à une rupture avec le dogme. Quand le doute se montra, il n'alla jamais bien au fond des choses. On eut beau examiner le dogme sous toutes ses faces, il demeura essentiellement le même. Tous les efforts en vue de lui donner une grande clarté formelle, de le rendre rationnel eurent pour effet, bien loin d'émanciper le sujet, de l'enchaîner toujours plus à l'objet. L'esprit succombe sous la masse des matériaux que la scolastique réunit pour exposer systématiquement la doctrine ecclésiastique. Il est impossible d'imaginer un esclavage plus oppressif que celui du formalisme qui envahit la théologie.

De là l'absolue nécessité d'entrer dans une troisième phase qui permettrait de réaliser l'idéal que le moyen âge avait poursuivi en vain. Celui-ci était parti de l'hypothèse parfaitement juste qu'il devait y avoir une entente possible entre l'esprit et le dogme, par suite du lien intime qui les rattachait l'un à l'autre. Mais, pour arriver à constater cet accord, au lieu de supposer

le dogme parfaitement exact, il fallait débuter par s'assurer de sa vérité. On ne devait pas craindre de le dominer pour rompre avec lui, dès qu'il présenterait à la conscience des éléments non assimilables. Or, grâce au caractère que la scolastique avait imprimé à la dogmatique, ces éléments-là devaient abonder.

Si jusque-là la conscience religieuse s'était sentie identique avec le dogme, il se fit une scission qui les mit dans une hostilité irremédiable. Le sujet acquit le sentiment de sa liberté ; il ne tint plus pour vrai le principe sur lequel le dogme reposait ; il dut en chercher un autre essentiellement différent. On mit donc en avant le principe de l'autorité de l'Ecriture seule, reposant à son tour sur cet axiome que la conscience ne doit reconnaître pour vrai que ce que la raison lui présente comme revêtu de ce caractère. Le sujet émancipé sent qu'il doit pouvoir se trouver d'accord avec la vérité qui constitue le contenu essentiel du dogme. Malheureusement le principe nouveau ne prévalut pas dans la chrétienté tout entière. Tandis que les uns s'émancipaient au nom du principe nouveau, les autres ne voulurent pas en entendre parler et demeurèrent toujours plus enchaînés à l'ancien point de vue.

Cette période nouvelle sera ainsi dominée par l'antithèse du protestantisme et du catholicisme. Le progrès ne s'effectua donc que dans un cercle déterminé, tandis qu'à côté on se constituait en réaction. Le principe nouveau, déjà sous ce point de vue, trouva dans la conscience de l'époque des limites qu'il ne put rompre ; dans le sein du protestantisme lui-même, il rencontra des difficultés de divers genres qui arrêtèrent son libre essor. Il dut essuyer bien des résistances avant d'arriver à s'affirmer avec la pleine et entière conscience de ce qu'il devait être. Il fallut bien du temps et des controverses avant que les protestants eux-mêmes arrivassent à se rendre clairement compte de ce qui était impliqué dans leur principe. Un des résultats les plus importants de ce développement dogmatique, c'est que les rapports purement formels et extérieurs établis entre la théologie et la philosophie prirent fin. Ces deux sciences furent forcées de se toucher par ce qu'elles avaient de central, de se préoccuper des mêmes intérêts. La théologie

sentit toujours mieux qu'elle ne pouvait s'acquitter de sa mission qu'en se plaçant au point de vue de la liberté, qui est éminemment celui de la philosophie. On abandonna toujours plus l'axiome du moyen âge qui admettait deux vérités, l'une en théologie, l'autre en philosophie. Il n'y a évidemment qu'une vérité, par conséquent l'opposition entre la théologie et la philosophie doit tendre toujours plus à disparaître.

Revenons à la méthode en vue de laquelle nous avons dû entrer dans ces détails. Elle doit donc consister à suivre, à reproduire le mouvement immanent du dogme lui-même. Dès que l'histoire des dogmes forme un tout, un ensemble, une évolution, un procès dont les phases sont déterminées par les éléments qu'il contient; du moment où tout ce qui précède est la présupposition nécessaire de ce qui suit et ce qui vient après le résultat inévitable de ce qui l'a précédé, si bien que les formes diverses du dogme ne puissent être considérées que comme les phases, les moments d'un principe un, la vraie exposition historique sera celle qui présentera ce fait dans tout son jour. De toutes les méthodes la plus défectueuse sera celle qui perdra de vue l'ensemble pour s'arrêter aux détails, au côté extérieur et accidentel des choses, sans jamais s'élever jusqu'à l'esprit qui seul peut être le principe moteur de tout le mouvement. Toute l'évolution du dogme s'accomplit entre deux pôles qui doivent finir par se rencontrer dans l'unité de l'objectivité et de la subjectivité. D'une part nous avons le dogme dans sa vérité objective que l'esprit est appelé à s'assimiler en se convainquant toujours plus de sa certitude ; d'autre part la certitude du sujet n'est pas moins absolue ; il faut qu'elle coïncide pleinement avec celle du dogme. C'est entre ces deux points extrêmes que s'accomplit toute l'évolution du dogme, qui n'est autre que le travail de l'esprit se livrant à des efforts incessants pour arriver à s'assimiler en toute liberté le contenu absolu du dogme. Dans chaque forme nouvelle qu'il prend, il faut voir une tentative nouvelle de l'esprit de mieux s'assurer de la vérité, de mieux s'en approprier le contenu. Mais on a beau progresser, on sent toujours que la dernière formule est inadéquate comme le reste ; voilà pourquoi, une fois commencé, le travail d'assimi-

lation ne peut être arrêté; il porte en son sein le principe même du mouvement ; l'idée doit parcourir toutes les phases ; il faut qu'il y ait, par conséquent, des formes de la conscience subjective servant à exprimer l'union, la pénétration intime et l'accord de l'objectivité et de la subjectivité. Sans un terme pareil, le travail de l'esprit serait tout à fait inutile, une évolution, un procès à l'infini qui n'aboutirait à rien. Du moment donc où l'on se représente le développement du dogme comme un procès immanent, il faut partir de la supposition que dès le point de départ le dogme n'est pas étranger à la nature de l'esprit ; qu'il n'est que l'esprit qui, s'étant pris lui-même pour objet, est occupé à se réconcilier avec lui-même dans cette antithèse de l'objectivité et de la subjectivité.

Le cours entier de l'histoire des dogmes devient, par conséquent, une évolution continue qui n'est autre que celle de l'esprit lui-même. A ce titre, l'histoire des dogmes renferme un élément critique et on peut dire qu'elle est sa critique ou qu'elle aboutit à résoudre les dogmes en pensées. C'est là le côté négatif de l'évolution correspondant au côté positif qui vient d'être signalé. Le dogme ne peut se livrer à toutes les évolutions qui viennent d'être signalées sans prendre une attitude négative à l'égard de tout ce qu'il laisse en arrière en avançant. On ne peut adopter une formule nouvelle qu'après avoir reconnu l'insuffisance de celle qui a régné jusqu'alors. Le principe même du mouvement consiste en ceci que les formules ne peuvent jamais reproduire l'essence de la chose que d'une façon inadéquate, ce qui pousse la conscience à en chercher sans cesse de nouvelles, vu qu'elle ne peut prendre son parti de la contradiction qu'elle constate. L'édifice ne paraît s'élever que pour s'écrouler sur lui-même ; l'histoire semble destinée à n'être qu'un changement incessant de formules, servant à manifester clairement tout ce qu'il y a d'accidentel et de fini dans les formes diverses que le dogme revêt successivement. Tout le développement historique n'aurait donc que le résultat négatif de justifier la pleine et entière liberté de la conscience à l'égard de tout dogme déterminé. La réformation déjà, nous l'avons vu, a pris cette position critique à l'égard du dogme reçu. Ce

qui distingue essentiellement le protestantisme du catholicisme, c'est la critique ; et plus le principe du protestantisme a été se développant dans toute sa pureté, plus on a vu l'élément critique gagner en importance. Mais il faut qu'à cela vienne s'ajouter l'élément positif. Tout en montrant comment le dogme se dissout lui-même à mesure qu'il se forme ou se transforme, la vraie méthode de présenter l'histoire doit s'attacher à signaler ce qu'il y a de permanent et d'impérissable dans le dogme.

IV. — *Les périodes de l'histoire des dogmes.*

La division des périodes résulte de la méthode. Il faut reproduire dans l'exposition historique les grandes phases qui marquent le mouvement même du dogme. Il y a donc trois grandes masses (ancienne église, moyen âge, réformation) dans lesquelles se divisent naturellement les matériaux de l'histoire. Ces trois périodes peuvent à leur tour se subdiviser en trois autres. Ici encore il faut éviter tout arbitraire ; les divisions de l'exposition doivent correspondre au mouvement intérieur de l'idée elle-même. Baumgarten-Crusius a d'abord admis douze périodes, ce qui a pour résultat de tout confondre sans marquer suffisamment les traits caractéristiques de chaque époque. Hagenbach a aussi admis une division défectueuse qui implique que la doctrine de l'église est toujours demeurée la même, pour l'essentiel. En dépit de la prédilection qu'on peut avoir pour le système ecclésiastique, l'histoire est là pour montrer avec la dernière évidence que les choses ne se sont jamais passées ainsi. Tout cela tient à l'erreur qui fait considérer les diverses formules, que le dogme a successivement revêtues, comme en étant des parties constitutives L'essentiel n'est pas de savoir si le dogme existe et s'il jouit de la sanction ecclésiastique, mais bien de déterminer l'importance qu'il a pour la conscience de l'époque, car après tout il n'existe qu'en tant qu'il est objet de foi. Plus on tiendra compte de ce fait, mieux on apprendra à saisir l'histoire des dogmes tout entière comme une évolution de la conscience cherchant à s'assimiler le dogme, plus on comprendra que les dogmes n'ont pas en eux-mêmes une existence objective, qu'ils

n'existent pas comme une chose en soi, indépendamment de la conscience, mais bien à titre de formes de la conscience individuelle qui doivent changer avec celle-ci suivant les époques. L'histoire doit sans doute être considérée comme le mouvement objectif du dogme lui-même, mais cette objectivité du point de vue n'empêche nullement de prendre la base d'observation dans la conscience même du sujet. En effet, le dogme lui-même implique l'élément subjectif, car enfin l'évolution du dogme n'est autre que celle de l'esprit lui-même qui possède dans le dogme, en lequel il s'est objectivé, à la fois son côté objectif et son côté subjectif.

Tout ce qui précède nous permet de trancher la question subsidiaire sur la valeur de la méthode systématique, dogmatique, synthétique s'attachant à l'ordre des choses et de la méthode chronologique qui se préoccupe surtout de l'ordre dans le temps. En suivant la première on expose les dogmes d'après l'ordre qu'ils occupent dans la dogmatique et on signale d'une manière continue les modifications qu'ils ont subies pendant le cours des diverses périodes. Suivant la marche des temps, la seconde méthode passe dans une même période d'un dogme à l'autre, en exposant les opinions et les systèmes auxquels ils ont donné lieu. Si la première méthode a le grand avantage de faire ressortir les changements divers qu'un dogme subit dans le cours des siècles, elle a l'inconvénient de trop l'isoler de son milieu et des circonstances diverses au milieu desquelles il a pris naissance. La méthode chronologique a l'avantage de ne pas séparer ce qui se présente réuni d'après la nature des choses. Elle fait voir comment, dans les diverses périodes, les dogmes sont devenus tour à tour l'objet de l'examen dogmatique, et elle peut exposer sans interruption les doctrines et les systèmes qui se sont fait remarquer. La difficulté particulière de cette méthode c'est de réussir à s'attacher à l'exposition des choses sans trop se préoccuper des personnes. En s'en tenant à l'ordre chronologique, on tombe dans beaucoup de répétitions et on manque d'un fil conducteur auquel puissent être rattachés tous les détails qui ont de l'importance pour l'histoire. La méthode chronologique est insuffisante parce qu'elle

doit interrompre sa marche pour donner place à bien des choses plus importantes qu'on ne le croirait d'abord et qui ne sont pas fournies par l'ordre des temps.

On a reconnu depuis longtemps que le mieux serait de combiner ce qu'il y a de bon dans chacune de ces deux méthodes. Mais il arrive fort souvent qu'au lieu de combiner ces deux méthodes on les juxtapose, en laissant chacune d'elles former un tout indépendant. En vertu d'une distinction tout à fait arbitraire, la méthode chronologique s'attacherait à exposer l'élément général, tandis que la méthode systématique relèverait l'élément spécial. Les deux méthodes devraient donc se pénétrer et se combiner pour en former une seule qui serait la vraie. Ce résultat ne peut être obtenu qu'au moyen d'une division de l'histoire en périodes, résultant de la nature même des choses. On fait droit à l'élément historique, qui doit toujours être respecté, en admettant la division en périodes, mais dans le sein de chacune il faut aussi exposer les dogmes particuliers d'après l'ordre qu'ils doivent occuper pour former un tout organique, un système. On fait ainsi ressortir la physionomie dogmatique de chaque période, en signalant les divers traits qui la caractérisent, en présentant chacun avec la perspective convenable et variable. On voit ainsi comment et dans quelles circonstances chaque dogme devient tour à tour centre de gravité. Toutes les périodes réunies nous présentent alors les diverses phases du dogme dans le cours de son développement, avec les formes diverses qu'il revêt pour correspondre à la conscience dogmatique de chaque époque. L'histoire entière apparaît alors comme extrêmement variée, mais elle n'en est pas moins le produit nécessaire de la nature même des choses, le théâtre du développement organique de la conscience chrétienne éminemment une. Afin de faire à l'élément général la place qui lui revient, et pour que le particulier puisse apparaître comme la manifestation du premier, il convient d'ouvrir chaque période par une introduction. On présente ainsi la notion encore abstraite dans son unité pour la voir ensuite s'épanouir et se briser dans des éléments divers.

V. — *Rapports de l'histoire des dogmes et de l'histoire de la philosophie.*

Ces rapports sont des plus intimes. Les problèmes sont souvent les mêmes pour les deux sciences, et, particulièrement de nos jours, les changements les plus importants que les dogmes ont subis sont venus de la philosophie. Sans une culture philosophique étendue il ne saurait être question de pénétrer bien profond dans l'intelligence de l'histoire des dogmes. En outre, l'histoire de la philosophie ne saurait être considérée comme une simple science auxiliaire de celle des dogmes. Leur rapport est tellement intime qu'elles doivent être regardées comme les deux portions d'un même tout. L'objet est le même, la recherche du vrai, de l'absolu ; la seule différence, c'est qu'en théologie l'étude se meut sous la forme du dogme chrétien. Mais cette forme ne saurait être quelque chose d'arbitraire, de purement extérieur à l'esprit humain ; c'est une forme de la pensée que l'esprit humain lui-même se donne ; c'est une forme de la conscience résultant du développement même de cette dernière. Voici encore un fait qui milite en faveur de notre thèse. Dans la période la plus productive du dogme on a justement vu la pensée philosophique tourner toujours plus à la théologie, telle qu'elle constitue le contenu de l'histoire des dogmes. Le cas est le même que pour l'histoire de l'église, qui dans telle période absorbe l'histoire universelle. Il n'y a aucun mouvement intellectuel qui soit indépendant du dogme et l'histoire de celui-ci se borne en bonne partie à montrer comment l'esprit de libre recherche vient expirer dans les bras de la foi qui l'étouffe. Cette invasion réciproque de ces deux sciences dans leur domaine respectif doit avoir une cause d'autant plus profonde qu'elle est plus étendue. On ne peut s'en rendre compte qu'en y voyant une phase de l'évolution historique dans laquelle se meut l'esprit. Mais la chose demande à être prise un peu de haut pour être bien comprise.

La religion et la philosophie sont identiques dans l'esprit dont elles sont deux phénomènes de forme essentiellement différente. Ce qui caractérise la religion, c'est que son contenu

se présente à l'esprit comme lui venant d'une manière absolue, par la révélation extérieure. Et, bien que celle-ci ne renferme en elle rien qui contredise la raison, elle a son origine en dehors de la raison; aussi n'existe-t-elle que sous forme de représentation, comme quelque chose de donné d'une manière immédiate qui ne s'est pas encore réconcilié avec la conscience intellectuelle. Dans la philosophie, au contraire, l'esprit contemple la vérité comme lui étant immanente, comme le fruit de sa propre activité. Le particularisme propre à l'ancien monde se manifeste en ce que ces deux formes de l'esprit, la religion et la philosophie, s'y présentent comme entièrement séparées, et l'opposition de la religion et de la philosophie se reproduit également par celle de l'orient et de l'occident. La plus pure expression de l'orient, le judaïsme, trouve dans la forme religieuse l'exposant exclusif de sa vie intellectuelle; la philosophie, dans cette civilisation, ne s'élève jamais jusqu'à une position indépendante. En occident, chez les Grecs, la philosophie atteint son développement organique complet; elle prend place parmi les plus beaux phénomènes de l'esprit humain, n'ayant pas une moins haute portée historique que la religion de l'Ancien Testament. Le plus beau fruit du développement de ces deux tendances principales, c'est la fusion de ces deux particularismes dans un universalisme qui les domine. La dispersion des Juifs dans le monde connu et la fondation du royaume d'Alexandre contribuèrent puissamment à amener cette grande évolution. Le merveilleux résultat de cette puissante synthèse fut la philosophie religieuse d'Alexandrie, telle qu'elle nous apparaît dans le système de Philon.

D'une part le judaïsme, jusque-là exclusif et fermé, s'ouvre à l'influence étrangère, ce qui amène une transformation de la conscience religieuse des Juifs; d'autre part, la philosophie grecque dit son dernier mot sous la forme d'une philosophie de la religion. On admet en général que cet événement aurait coïncidé avec une complète décadence de la philosophie grecque dont la séve serait décidément tarie. Mais ce n'est là saisir que le côté négatif de cette grande période. Il convient aussi de tenir compte d'un principe nouveau et important qui va

faire époque. D'un autre côté, il ne faut pas méconnaître qu'en s'élevant jusqu'à l'universalisme l'esprit passe du point de vue de la subjectivité à celui de l'objectivité, du point de vue de l'immanence qui était celui de la conscience philosophique, à celui de la transcendance qui caractérise la religion et la révélation. L'esprit philosophique grec ayant perdu sa productivité et son énergie, c'est sous la forme de la philosophie religieuse que s'effectue le renouvellement de la vie intellectuelle. Le subjectivisme qui avait caractérisé la philosophie grecque aboutit au scepticisme : l'esprit subjectif reconnut qu'il ne possédait pas en lui-même la vérité. Sous peine de renoncer définitivement à toute vérité, ce qui est impossible au scepticisme lui-même, on devait compléter ce point de vue négatif en proclamant que la vérité se trouve cependant hors du sujet, qu'elle réside d'une manière absolue en Dieu, d'où elle ne peut parvenir jusqu'à nous qu'au moyen de révélations surnaturelles. C'est là la transition de la philosophie à la religion. Dans la dernière école de la philosophie grecque, le néoplatonisme, l'élément négatif et subjectif se transforme en une objectivité transcendante. Dieu, l'absolu, domine la conscience individuelle : toute vérité apparaît d'origine divine et comme fruit d'une révélation. Cela nous explique un des traits les plus caractéristiques du néoplatonisme. Il s'attache aux traditions religieuses, aux symboles et aux mythes, dans lesquels il compte trouver une antique vérité divine : il aspire à être une rénovation religieuse. C'est là pour nous le trait fondamental. La philosophie se charge elle-même de faire tomber les barrières qui la séparent de la religion, et, en sachant contempler sous les formes religieuses l'élément un et divin s'épanouissant librement à l'abri de l'étroitesse et du particularisme des nationalités, elle élargit à l'infini la conscience humaine. Mais en tout ceci on partait d'une hypothèse qui s'imposait à la conscience philosophique comme indiscutable, du fait immédiat d'une révélation à l'égard de laquelle l'esprit subjectif était tenu de prendre une attitude purement passive et réceptive.

Le néoplatonisme est un des deux grands courants de cette

époque nous présentant la fusion de la philosophie grecque avec les religions de l'orient. Le second est la philosophie juive d'Alexandrie, qui nous montre le judaïsme brisant ses étroites limites nationales, se sentant attiré vers la philosophie grecque, mais ne lui donnant accès que pour la subordonner au principe de la religion mosaïque qui, dans cette conscience religieuse élargie, doit toujours demeurer le principe déterminant. On ne peut se rendre compte de la philosophie juive d'Alexandrie qu'en admettant chez les Juifs le développement de besoins spéculatifs. C'est qu'une religion a beau être positive et traditionnelle, tôt ou tard il doit arriver un moment, avec le progrès du développement et de la culture, où l'esprit, ayant acquis la conscience de lui-même, s'élève au-dessus des formes reçues pour se rendre compte de la religion établie, en appelant à son aide la réflexion et la spéculation. La philosophie juive d'Alexandrie fut la résultante de circonstances nouvelles qui obligèrent les Juifs à sortir de leur petit monde étroit pour s'habituer à respirer un air plus libre dans de plus vastes horizons. Plus le judaïsme rompt avec le particularisme, en sentant le besoin d'une culture philosophique plus étendue, plus il se trouve porté à l'émancipation spirituelle. Alexandrie était à tous égards la ville qui mieux qu'aucune autre pouvait servir de théâtre à cette évolution du judaïsme traditionnel. Les besoins de spéculation éveillés, les Juifs devaient être attirés par le platonisme, philosophie éminemment idéale et aspirant à l'absolu. Bien qu'on s'émancipe et qu'on rompe avec la tradition pour respirer à l'air libre, la pensée philosophique part, d'une manière plus précise encore que dans le néoplatonisme, de l'hypothèse de la religion positive. Le Juif d'Alexandrie avait beau s'intéresser à la spéculation, il n'en était pas moins enchaîné par l'autorité de l'Ancien Testament; c'étaient là des limites qu'il ne pouvait franchir sous peine de devenir entièrement infidèle à sa conscience juive; il ne pouvait donner accès aux idées nouvelles qui l'assaillaient de toutes parts qu'autant qu'il demeurait convaincu de leur identité avec le contenu de l'Ancien Testament.

L'interprétation allégorique des livres sacrés, à laquelle il eut recours pour les mettre d'accord avec ses idées spéculatives, témoigne des efforts auxquels il dut se livrer pour concilier des éléments si hétérogènes.

L'allégorie fut le lien mystérieux destiné à ramener à l'unité des éléments si divers; ce fut le moyen de mettre d'accord la spéculation, vers laquelle on se sentait attiré, avec le point de vue de l'Ancien Testament qui ne pouvait être abandonné : car, aussi longtemps qu'il demeurait l'unique source de la vérité, on ne pouvait admettre que les principes sanctionnés par lui. On dut donc trouver les idées nouvelles dans les livres de Moïse, ce qui ne put avoir lieu qu'en introduisant dans la lettre un esprit tout nouveau. Les livres saints furent comme une pure forme pour un contenu qui leur était entièrement étranger, mais qu'on s'imaginait, avec la meilleure foi du monde, tirer du texte, tandis qu'en réalité on en était redevable à la spéculation. Les deux éléments qu'on fut ainsi amené à distinguer dans l'Ancien Testament devaient être dans le même rapport que l'esprit et la lettre, l'âme et la corps, le contenu et la forme, l'intérieur et l'extérieur. Mais comme l'élément spéculatif qu'on prétendait dégager des livres saints, devait en constituer l'esprit et l'âme, ce fait montre clairement combien ces Juifs allégorisants s'étaient, sans s'en douter, éloignés du point de vue mosaïque. Et cependant, d'un autre côté, l'arbitraire violent au moyen duquel on se trompait soi-même en faisant usage de l'allégorie, montre jusqu'à quel point la conscience philosophique et religieuse était encore enchaînée aux formes de l'Ancien Testament. Le Juif ne pouvait s'assimiler rien qui ne se présentât sous les formes de l'Ancien Testament; pour la forme du moins les éléments spéculatifs nouveaux se trouvaient enchaînés à certaines expressions impliquées dans la notion même de religion, conséquemment par une hypothèse absolue impliquée dans la religion. Considérés de ce point de vue-là, le néoplatonisme et la philosophie juive d'Alexandrie nous apparaissent comme des phénomènes parallèles et du même genre. L'allégorie, spécialement

cultivée par les Juifs, joue aussi son rôle dans le néoplatonisme, comme elle s'associe d'une manière générale au caractère symbolique et mystique des religions anciennes.

Nous voyons donc dans le néoplatonisme et dans le judaïsme alexandrin des phénomènes appartenant sans contredit à l'histoire de la philosophie, mais ayant en même temps des relations essentielles avec l'histoire des dogmes chrétiens. Des écrits des néoplatoniciens et de ceux de Philon on peut tirer, construire un système de dogmes en tout semblable à celui que fournissaient les écrits des Pères de l'église. Le système de Philon, en particulier, tient de si près à celui de la théologie chrétienne du premier siècle qu'on pourrait être presque tenté de voir dans le dernier une continuation du premier. Au lieu d'une franche philosophie, on voit apparaître cette façon de dogmatiser spéciale à la théologie chrétienne, une spéculation ne manquant sans doute pas de contenu spéculatif, mais la pensée philosophique éminemment libre est enchaînée dans des formes religieuses ; elle part d'une hypothèse qui lui impose des limites, elle doit avoir son début, non pas en elle-même, mais dans la foi. On voit donc le lien intime qui rattache l'une à l'autre l'histoire des dogmes et celle de la philosophie. La philosophie religieuse d'Alexandrie fait à tel point la transition, que le même fleuve qui, jusqu'à présent, a eu son cours dans l'histoire de la philosophie, va changer de lit pour continuer sa course pendant des siècles sous le nom d'histoire des dogmes. Au fond il n'y a plus d'histoire de la philosophie; tout ce qui, à partir de ce moment, doit rentrer dans l'histoire de l'esprit humain a reçu du dogme chrétien ses formes, son cachet, sa couleur, et s'y rattache plus ou moins : toute pensée est exclusivement déterminée par le dogme et par la foi ecclésiastique. Reste à savoir la position que prend ici le christianisme comme point de départ du dogme.

Considéré comme une forme que l'esprit s'est donnée dans un moment déterminé, le christianisme doit être contemplé du même point de vue que les phénomènes qui viennent de nous occuper. Tous ces faits ont leur centre le plus intime dans le besoin que l'esprit éprouve de généraliser, d'universaliser tout

ce qui est étroit, national, particulier; de pénétrer dans un monde plus large, plus étendu, afin d'arriver à la vraie conscience de lui-même dans cet élément général s'épanouissant dans cette sphère nouvelle et qui seul constitue ce qui est vrai et essentiel. Si cette tendance à l'universalisme est déjà manifeste dans le judaïsme alexandrin et dans le néoplatonisme, le christianisme est au contraire l'universalisme le plus pur. L'esprit nous y apparaît dépossédé de tous les éléments particularistes dont il est toujours demeuré entaché dans les formes antérieures de son existence; la conscience de l'esprit n'arrive à l'unité parfaite, à l'accord définitif avec elle-même que dans le général, l'absolu, qui est le principe même du christianisme. Le triste état de la société au moment où le christianisme fit son apparition obligea l'esprit à rentrer en lui-même, et, grâce à ce recueillement dans lequel il dut se dépouiller de tout ce qu'il y avait dans sa subjectivité de faux et de fini, il se donna une nouvelle forme d'existence qui ne pouvait être qu'un retour à l'objectivité, à ce qui est, à Dieu. Voilà pourquoi le christianisme fit son apparition dans le monde, non pas comme philosophie, mais comme religion. Toutefois, sous ces formes religieuses, en qualité de révélation divine, il était quelque chose de donné d'une manière absolue, mais immédiate, qui ne pouvait pas être tout d'abord objet de science, mais objet de foi. Le dogme chrétien a donc son point de départ dans la foi; il est lui-même la foi sous forme de représentation, et toute pensée se rapportant au dogme, pour si libre qu'elle soit d'ailleurs, ne peut avoir son principe déterminant que dans la foi seule. C'est en cela que consiste la grande différence entre l'histoire de la philosophie et celle des dogmes; dans celle-ci la pensée prend une tout autre forme, celle de la foi; la pensée aspire à pénétrer toujours plus le contenu de la foi, à s'y objectiver. Il arrive enfin un moment où le contenu entier de la foi est épuisé; la pensée libre forme alors un tout complet, un système formé de dogmes déterminés par une autorité extérieure, une pensée devenue transcendante et extérieure à elle-même.

Ritter présente autrement les rapports de l'histoire des dogmes et de l'histoire de la philosophie. Dans la pensée de s'oppo-

ser à ceux qui prétendent qu'aux premiers siècles de l'église et chez les scolastiques, la philosophie s'est formée au service de la doctrine ecclésiastique, il insiste sur une philosophie chrétienne dont la patristique aurait formé la première période. Si Ritter veut dire que les prétendus philosophes de l'époque se sont bornés à appuyer, au moyen de considérations philosophiques, un système théologique déjà admis, ce n'aurait plus été que de la sophistique. Entend-il simplement dire par là que les Pères et les scolastiques ont été tellement gagnés par la doctrine officielle que toutes leurs recherches n'ont eu pour but que d'en dégager le sens clair et net, c'est réduire à zéro la philosophie de ces temps-là, car enfin la libre recherche en constitue l'essence. On part toujours de la supposition que le christianisme et la doctrine ecclésiastique n'ont fait que nuire à la philosophie. Mais, bien loin d'avoir entraîné et asservi la philosophie, le christianisme l'a conduite, et il en a étendu les horizons en lui imprimant un mouvement nouveau et en lui présentant de profonds problèmes à sonder. Il est résulté de tout cela que la philosophie s'est d'abord préoccupée avec une prédilection marquée de la vie religieuse de l'humanité, ce qui a été une exagération. Mais sans de pareilles exagérations il ne s'accomplit jamais de grande évolution dans le sein de l'humanité.

A la rigueur, le terme philosophie chrétienne n'est pas mal choisi pour désigner la tournure nouvelle prise par la spéculation après l'avénement du christianisme ; seulement, qu'on ne prétende pas attribuer à la philosophie une indépendance qu'elle n'a pas eue à cette époque. Au fond, Ritter lui-même est obligé de concéder que jusqu'à la scolastique inclusivement il n'y a pas eu de philosophie comme science complétement indépendante ; que ce qu'il dit pour caractériser ce qu'il appelle la philosophie chrétienne, implique qu'elle avait son point de départ dans la foi ; qu'elle ne se mouvait que dans la sphère du dogme chrétien ; qu'elle avait une tendance plutôt théologique que philosophique. Chez Origène, sans doute, l'élément de la libre pensée s'accuse plus fortement que chez d'autres, mais, ce Père part toujours des faits chrétiens. Du reste, l'opposition que sa tendance provoqua montre assez qu'elle n'était pas dans l'es-

prit du temps. Si l'on veut à tout prix désigner par le terme de philosophie chrétienne ce qui ne fut au fond que de la théologie, ce ne peut, en tout cas, avoir été que de la philosophie religieuse comme celle d'Alexandrie. La philosophie païenne qui doit faire la contrepartie de la philosophie chrétienne ne peut être sortie de la religion païenne, puisqu'elle est provenue de la complète insuffisance de celle-ci. La philosophie chrétienne s'est au contraire développée avec la foi. Ce qui distingue les deux philosophies c'est que celle des païens n'avait rien de religieux, tandis que celle des chrétiens ne se comprendrait pas sans la base religieuse. Cette conception nouvelle de la philosophie ne peut s'expliquer que par le changement qui s'était effectué dans la conscience humaine. Quand on parle d'une histoire de la philosophie chrétienne, c'est surtout pour maintenir la continuité de la tradition philosophique dont le fil ne doit jamais avoir été interrompu. Toutefois, que cette préoccupation légitime ne fasse pas méconnaître la différence entre la philosophie d'une part et la religion et la théologie de l'autre. La continuité de l'esprit, toujours identique à lui-même, doit être cherchée dans ce fait que la philosophie et la théologie sont au même titre des formes, des moments, des phases diverses de l'esprit occupé à se retrouver lui-même.

S'il est de la nature de l'esprit qu'à un moment donné l'histoire de la philosophie se transforme en théologie et que la libre pensée soit enchaînée par la foi, il n'est pas moins de la nature de l'esprit de briser un jour ces chaînes théologiques qu'il s'est données. Après s'être objectivé dans le dogme, en s'y créant tout un monde qui lui est étranger et transcendantal, l'esprit se retire de cette objectivité pour rentrer en lui-même. Le dogme doit être dépouillé de la forme extérieure qu'il a revêtue pour être ramené à son principe intérieur dont le siége se trouve dans l'essence même de l'esprit.

Après que l'histoire de la philosophie est allée se perdre dans celle des dogmes qui l'a absorbée, elle s'en affranchit et rompt avec elle. La rupture s'annonce déjà dans la scolastique : ce sont des préoccupations exclusivement philosophiques qui ont donné naissance aux luttes des réalistes et des nominaux. Pour si

faible que soit ce premier mouvement, l'histoire de la philosophie commence à conquérir un terrain qui lui est propre. Mais ce n'est qu'après le mouvement d'émancipation de la réformation qu'elle commence proprement comme science indépendante, avec Descartes et Spinoza. Dès qu'elle eut ainsi conquis sa position indépendante, elle ne tarda pas à avoir des rapports avec la théologie : les deux sciences agirent l'une sur l'autre. La libre pensée fit toujours plus invasion dans le domaine de la théologie, qui ne put se soustraire à la nécessité de soumettre ses dogmes à une assimilation rationnelle. La théologie et la philosophie furent ainsi amenées à trouver leur contenu commun dans l'idée de l'absolu qui a pour les deux la même importance. De nos jours, les rapports entre les deux sciences sont devenus tels qu'une histoire des dogmes qui ne serait pas pour l'essentiel une histoire de la pensée spéculative appliquée à la théologie et à la religion, se mettrait en opposition avec toute la tendance scientifique de l'époque. C'est aujourd'hui la préoccupation philosophique qui est le point de vue dominant dans l'histoire du dogme. Dans la question des rapports de l'histoire des dogmes et de celle de la philosophie, nous voyons se reproduire les mêmes phases dialectiques que dans le cours du développement du dogme lui-même.

VI. *Histoire de l'histoire des dogmes.*

L'histoire des dogmes, étant essentiellement une histoire, doit se borner à suivre le mouvement même du dogme pour arriver à en obtenir conscience. L'histoire objective devient subjective quand l'homme acquiert conscience de l'objet qui se trouve placé devant lui. Le sujet doit donc se borner à laisser la chose, telle qu'elle est en elle-même, se refléter dans sa conscience. Mais ce n'est qu'après avoir pris tour à tour diverses attitudes à l'égard de l'objet que la connaissance du sujet, à l'égard de celui-ci, arrive à n'être que la chose elle-même considérée du côté subjectif. Dans le sentiment de sa liberté subjective, l'homme n'est que trop disposé à mêler ses propres idées à l'histoire même des choses, à les déterminer

d'après son opinion, au lieu de se laisser déterminer par elles. Cela nous explique pourquoi l'objectivité de l'histoire est conçue de si différentes manières. Ce n'est qu'à la suite de plusieurs tâtonnements qu'on s'élève jusqu'à une vraie objectivité; de sorte que ce qui est objectivement arrivé a de nouveau son histoire subjective. Il faut que l'homme apprenne à abdiquer devant l'objet et à faire, dans l'intérêt même des choses, abstraction de ses préoccupations et de ses intérêts à lui. Plus le point de vue subjectif prédomine, plus l'exposition des choses est défectueuse. Or, suivant les époques, les préoccupations subjectives ont prévalu de diverses façons. Une tractation scientifique de l'histoire des dogmes doit principalement signaler les préoccupations subjectives des époques diverses dans leurs différentes tendances, montrer ce qu'elles ont d'exagéré et établir comment l'homme en est venu à se dégager toujours plus de sa subjectivité pour prendre à l'égard du dogme une attitude objective. Mais, avant de prendre un certaine position historique à l'égard du dogme, il est indispensable que celui-ci ait déjà parcouru une certaine partie de sa course. Il ne peut, en effet, y avoir d'histoire que s'il s'est déjà passé une certaine série d'événements. On atteignit de bonne heure ce point-là pour ce qui est de l'histoire du dogme chrétien. Plus les différences d'opinion furent grandes dans les premiers siècles, plus profondes furent les divisions qui en résultèrent, plus on eut de matériaux historiques importants sur lesquels il fallait s'entendre. On dut établir un certain rapport entre les divers phénomènes en relation avec le dogme et expliquer la position que devaient prendre à l'égard du dogme des opinions opposées entre elles. A cette tendance résultant de la nature même des choses vint s'ajouter une préoccupation subjective poussant dans la même direction. Comme la primitive église, et en particulier le dogme manifestaient une aspiration très prononcée vers l'unité, partant de ce fait, on ne pouvait supposer que, depuis le commencement, le dogme eût subi la moindre modification. Subornée par la préoccupation dogmatique, la conscience historique vise à admettre dans le dogme aussi peu de changements que possible d'une époque à l'autre. On partit donc de l'hypothèse de la

stabilité, de l'identité parfaite du dogme avec lui-même ; il ne peut y avoir rien paraissant différer de l'enseignement traditionnel. On n'avait pas le moindre soupçon d'un développement dans le dogme. Et comme dans la pratique on avait grand soin de faire rentrer violemment dans l'unité ou de répudier tout ce qui semblait s'en écarter, on se représentait ces opinions et ces idées comme n'ayant aucun rapport avec le dogme ; elles furent rangées dans le vaste domaine de l'hérésie. La nature et l'essence du dogme n'impliquent nullement des formes diverses, celles-ci ne peuvent être qu'un fruit du caprice subjectif qui, en face de l'unité du dogme, toujours identique à elle-même, se complaît dans le besoin de changer et d'innover. C'est là l'hydre dont chaque hérésie est une nouvelle tête ; c'est là l'ancien serpent qui ne peut assez répandre de toutes parts son funeste poison. On n'admit donc que l'opposition entre l'hérésie et la vérité catholique. Si l'on ne voulait voir aucune trace de variation dans le dogme, en revanche l'on prenait plaisir à signaler dans l'hérésie d'incessantes variations. Le trait caractéristique qui sépare les deux domaines c'est que dans celui de l'hérésie il n'y a rien de constant, de permanent : tout se divise à l'infini et se dissout par la contradiction qui lui est inhérente. La différence qui sépare la vérité de l'erreur n'étant pas moins tranchée que celle qui sépare la lumière des ténèbres, la conscience historique se brise en deux ; on arrive à une conception dualiste. Telle est la première position que la conscience subjective prend à l'égard du dogme. Le dogme demeure immuable, toujours semblable à lui-même ; l'hérésie ne cesse de changer, de se modifier, de se contredire. Il ne saurait y avoir d'histoire du dogme puisque celui-ci est censé ne changer en rien ; il ne peut y avoir qu'une histoire des hérésies.

C'est bien sous cette première forme que l'histoire des dogmes a fait son entrée dans le monde, comme le montrent les relations d'Irénée et de Tertullien sur les hérésies de leur temps. On voit que la conscience historique commence à se réveiller. Irénée, en particulier, pour rendre compte de certains phénomènes importants de son époque, se voit obligé de remonter le cours des temps, de donner l'origine des hérésies et de signaler tout

ce qui les concerne. C'est surtout chez Épiphane et chez Théodoret que nous voyons l'histoire des dogmes prendre une position indépendante sous le nom d'histoire des hérésies. Épiphane, en particulier, cherche à faire rentrer dans son histoire des quatre-vingts hérésies antérieures ou postérieures au christianisme tout ce qui concerne le dogme en tant que sujet au développement et au changement. Pour mieux le saisir jusque dans ses racines, il remonte jusqu'aux temps antérieurs au christianisme. L'intérêt historique se montre aussi, particulièrement chez Épiphane, en ce qu'il embrasse dans son étude des opinions qui n'ont pas encore été rejetées comme hérétiques, comme par exemple les enseignements d'Origène. Ce qui montre à quel point la préoccupation était subjective, c'est qu'on s'attachait beaucoup plus à réfuter ces hérésies qu'à les exposer. L'historien ne songe qu'à obtenir une confirmation de ses propres convictions, en réfutant et en rejetant toutes les hérésies qui leur sont contraires. L'objet dont s'occupe l'historien n'a en lui-même aucune valeur, mais uniquement celle que celui-ci lui prête dans l'intérêt de ses opinions. L'unité, l'immutabilité du dogme orthodoxe est l'axiome inébranlable qui sert de point de départ. Aussi, de même qu'on ne s'occupe des hérétiques que pour trouver dans leurs incessantes variations une confirmation des doctrines reçues, quand on se préoccupe des docteurs orthodoxes, c'est uniquement pour trouver dans leurs déclarations une confirmation du dogme officiel. C'est surtout dans divers écrits d'Athanase qu'on trouve des considérations de ce genre. Les Ariens prétendaient, de leur côté, que leur doctrine n'était nullement nouvelle ; ils insistaient aussi sur leur accord avec d'anciens Pères. Tout cela impliquait une différence dans le développement du dogme. Mais Athanase se garde bien de faire cette concession. Aussi, quand on lui objecte que Denis, évêque d'Alexandrie, avait des idées ariennes, son principal argument est que ce docteur n'ayant pas été repoussé comme hérétique par d'autres évêques, est mort orthodoxe et a été inscrit sur le catalogue des Pères. On calomnie donc les Pères, quand on prétend qu'ils n'ont pas enseigné la plus pure orthodoxie. Et, pour ne pas compromettre cette prétendue

unité, on va jusqu'à donner des différences bien réelles pour de simples apparences. Tandis qu'Épiphane avait classé Origène parmi les hérétiques, Athanase le range parmi les orthodoxes, sous prétexte que ce qu'il a écrit dans ses recherches et ses discussions n'était pas son opinion vraie. On prétendait se débarrasser des contradictions les plus manifestes en ayant recours à l'idée de l'accommodation. C'est par de pareils tours de force qu'on veut établir l'immutabilité du dogme. Toute variante portant sur le dogme, quand elle n'est pas illusoire, est rejetée comme hérésie. Il n'y a donc pas d'histoire du dogme, mais simplement une histoire des hérésies.

Cette conception dualiste de l'histoire se rattache naturellement à un certain docétisme. Du moment où l'unité et le changement sont dans une opposition telle qu'il n'y a plus de point de contact, tout mouvement dans l'unité, toute différence ne peut avoir son siége que dans la représentation. Mais pourquoi faut-il donc que l'histoire soit d'une monotonie désespérante, d'une incessante identité avec elle-même? Evidemment c'est parce que l'homme redoute de perdre le centre de gravité de sa conscience dogmatique, du moment où y il aurait la moindre variation, le moindre mouvement, le plus léger changement dans la doctrine officielle. C'est uniquement dans son propre intérêt, parce qu'il ne se sent pas encore assez fort, parce qu'il n'a pas en lui-même une confiance suffisante pour s'appuyer sur ses propres forces, que le sujet ne peut admettre la moindre solution de continuité dans l'histoire; pour qu'il puisse être d'accord avec lui-même, il faut aussi que tout le soit en dehors de lui. C'est dans le but de prévenir ainsi toute division de la conscience qu'on s'efforce de nier tout développement historique. Tous ces efforts pour chercher à se débarrasser des faits les moins contestables mettent à nu l'étroitesse, l'arbitraire, les faiblesses intellectuelles et morales du sujet. Il redoute la réalité vivante de l'histoire; il n'ose pas regarder en face ce qu'elle renferme, et dans son grand embarras il prend sur lui de faire subir aux faits les plus grandes violences. Cette conception de l'histoire dura aussi longtemps que l'orthodoxie dont elle était la conséquence nécessaire. Les hérétiques, au

contraire, pour lesquels le dogme reçu était loin d'avoir la même importance, eurent plus de liberté d'esprit; ils furent même intéressés à faire ressortir les différences et les contradictions que renferme l'histoire.

Ainsi Etienne Gobarus, à propos de cinquante-deux articles se rapportant à des sujets débattus dans l'église, expose deux explications non pas seulement différentes mais contradictoires. Il a recours, pour cela, non pas à des arguments ou à des témoignages bibliques, mais à des citations des Pères, dont les unes appuient, les autres contredisent les enseignements de l'église. Comme cet écrivain appartenait au parti monophysite et ne reconnaissait pas l'orthodoxie du concile de Chalcédoine ni les autorités sur lesquelles il s'appuyait, il ne peut avoir pour but que de démontrer historiquement que l'uniformité du dogme, affirmée par l'église catholique, était une fiction. Voici comment on passa de la conception d'une pure histoire des hérétiques à une vraie histoire des dogmes. Ce fut en reconnaissant qu'il pouvait y avoir au sujet d'un dogme des opinions également légitimes, pour si différentes qu'elles fussent d'ailleurs. Le *Sic et non* d'Abélard marcha plus tard dans la voie ouverte par Gobarus. La préoccupation historique se montre ici clairement en ce que l'auteur expose crûment le pour et le contre, sans se livrer à la moindre tentative de conciliation. Malgré cela, le sens historique n'en manque pas moins à la scolastique. Elle ne traite le dogme historiquement qu'en un point. Pour appuyer ses sentences, elle remonte aux anciennes autorités; et comme elle passe en revue le pour et le contre, elle oppose les témoignages entre eux. Toutefois, c'est dans le seul but de lever la difficulté par des procédés dialectiques; l'identité du dogme est bien toujours le point dont on part et auquel on ramène tout. Il ne fallait rien moins qu'une modification de la conscience religieuse pour changer l'attitude de celle-ci à l'égard du dogme. C'est ce qui eut lieu à la réformation.

Le schisme que tous les efforts des siècles précédents avaient tendu à prévenir s'accomplit enfin. La réformation en effet, dans son essence, n'est rien d'autre qu'une rupture avec le

dogme reçu et avec l'église : une division survenue dans la conscience ecclésiastique. On sent qu'il n'est pas aussi important qu'on l'a cru jusqu'alors de se sentir parfaitement d'accord avec le dogme reçu ; cet accord paraît même impossible à mesure qu'on constate que la doctrine traditionnelle contredit la conscience chrétienne formée au contact de la Parole de Dieu. On a ainsi atteint le point où l'objectivité du dogme peut reprendre tous ses droits. Plus on s'émancipe pour ne se sentir lié que par ce qu'en son âme et conscience on doit considérer comme la Parole de Dieu, plus l'attitude qu'on prend à l'égard du dogme est libre. On n'avait plus aucun intérêt à nier les nuances, les différences, les contradictions que présente le cours de l'histoire, car plus la contradiction entre la doctrine primitive et la doctrine récente se trouvait accusée, moins la légitimité du schisme pouvait être contestée. C'est donc à partir de la réformation que le point de vue historique reprit ses droits et qu'on se livra à des études sur la marche et les changements du dogme. Ce point de vue-là perce déjà dans *les Centuries de Magdebourg,* destinées à donner à la réformation une base historique. Chose étrange toutefois, tandis que c'est le protestantisme qui éveille le premier le sens historique, le premier ouvrage important traitant de l'histoire du dogme sortit du camp catholique. Il s'agit de l'ouvrage *(De theologicis dogmatibus)* du jésuite français Denis Pétau. Il se propose d'exposer, d'après la méthode historique, le système des principaux dogmes théologiques, tels que nous les connaissons par l'Ecriture et par la tradition ecclésiastique. Les dogmes sont les principes ecclésiastiques ayant une valeur absolue et demeurant toujours identiques à eux-mêmes, la tradition ecclésiastique immuable à l'égard de laquelle le contenu de l'histoire est dans le même rapport que les accidents avec la substance. On pourrait voir dans cet ouvrage un effet indirect de la réformation : le jésuite Pétau éprouve, lui aussi, le besoin de réformer la théologie en la débarrassant du fatras scolastique dont on ne pouvait plus s'accommoder. Sauf cette réserve, l'ouvrage est foncièrement catholique. Au fait, il n'admet pas, il ne peut admettre un développement du dogme. Le

protestantisme de cette époque n'a rien produit qui puisse être comparé à ce livre.

L'ouvrage de l'écossais Joh. Forbesius à Corse (*Instructiones historico-theoligicæ*) ne saurait élever à cet égard la moindre prétention. Il prétend montrer l'accord de la doctrine réformée avec les enseignements des Pères, ce qui montre combien la manière protestante de comprendre les dogmes laissait encore à désirer. Tout en ayant rompu avec l'unité romaine, on demeurait fidèle à la conception dogmatique de l'histoire, renforcée des préoccupations polémiques. L'opposition du catholicisme et du protestantisme s'était substituée à celle du dogme et de l'hérésie. Les protestants éprouvaient toujours le besoin de se savoir d'accord avec le dogme ecclésiastique; mais, dans le but de reproduire la pure doctrine évangélique, ils remontaient jusqu'aux temps les plus anciens, encore purs des corruptions venues plus tard. Qu'il s'agît des rapports des réformés et des luthériens ou des controverses avec les catholiques, tous les protestants insistaient beaucoup sur l'accord qui devait exister entre eux et la doctrine de la primitive église. La préoccupation polémique fut poussée si loin qu'on prétendit trouver la vérité chez les hérétiques répudiés par l'église romaine, qui devinrent une série de *testes veritatis* en faveur de la vérité évangélique qui, grâce à eux, n'avait jamais complétement disparu.

Tout cela explique pourquoi, durant tout le cours du XVIIe siècle, l'histoire des dogmes continue à être traitée dans les dogmatiques. Aussi longtemps que ce point de vue polémique domina, il suborna la critique qui se garda bien de s'en prendre aux articles sur lesquels on était d'accord avec Rome. Les protestants, au contraire, tinrent à honneur de montrer qu'au sujet de la Trinité et de la personne de Christ ils demeuraient pleinement d'accord avec Rome. On le voit, le mouvement qui devait être introduit dans le dogme par le principe protestant ne pénétrait pas encore bien profond. Il ne s'agissait pas encore d'une critique indépendante; le point de vue polémique dominait. Toutefois en prétendant, au nom du principe protestant, purifier la doctrine en faisant le départ entre les éléments primitifs et les éléments dérivés, on faisait implicitement

de la critique. Mais elle était encore subordonnée à des hypothèses et à des opinions préconçues.

Une époque nouvelle s'ouvrit pour l'histoire des dogmes, lorsque le point de vue critique se substitua franchement aux préoccupations polémiques. Mosheim, Walch (le jeune) et Semler ont représenté à cet égard, dans le domaine de l'histoire des dogmes, la tendance critique qui envahit tous les domaines vers le milieu du XVIIIe siècle. La critique a bien des missions à accomplir dans le champ de l'histoire : ce n'est que quand elle s'acquitte de toutes qu'elle est en mesure de fonder la vraie méthode historique. Cette méthode se proposant avant tout de saisir l'objet dans sa pureté première, dégagé de tout ce qui peut le troubler, la critique doit porter en tout premier lieu sur les sources. Il faut également écarter chez le sujet, préjugés, hypothèses, étroitesse, tout ce qui peut troubler la vue claire et nette de l'objet. Lorsqu'on a ainsi rapproché autant que faire se peut le sujet et l'objet, il importe beaucoup de bien suivre l'évolution dialectique de celui-ci. Pour bien connaître la chose, il faut en posséder la notion. La notion n'est autre que le principe moteur intérieur qui pousse l'objet à parcourir les phases diverses du développement au moyen desquelles l'idée se réalise.

Ces trois hommes se distinguent par une étude approfondie et étendue des sources, par un examen attentif des matériaux qui doivent servir de base à une histoire des dogmes. Walch, qui se distingue particulièrement sous ce rapport, manque en revanche de la liberté d'esprit et de l'indépendance dogmatique qu'on est en droit d'exiger d'un historien du dogme. Mosheim est déjà plus libre, Semler tout à fait émancipé. Mais il tombe dans l'arbitraire : il représente l'extrême opposé du catholicisme. L'histoire entière devient le produit d'une subjectivité illimitée. Sa critique abonde en hypothèses aventureuses dépourvues de toute base historique. Semler se contente de tout renverser pour ne donner finalement dans ses écrits que des matériaux informes puisés aux sources. Mosheim se distingue à cet égard très avantageusement de Semler. Grâce à un heureux talent de combinaison, il sait rapprocher les éléments homogènes et introduit le point de vue synthétique entièrement méconnu par

le précédent. C'est ainsi qu'on voit poindre chez Mosheim l'idée de ce qui a été désigné comme le troisième facteur de la critique. Il est pleinement convaincu que dans l'histoire et surtout dans le domaine intellectuel, il doit y avoir du mouvement et un organisme de la vie et de l'esprit.

Semler fut celui de ces trois hommes qui exerça le plus d'influence sur la période critique qui suivit. A lui se rattache Rœsler qui contribua beaucoup à intéresser à l'étude des dogmes, ainsi que quelques théologiens (Gruner, Seiler, Dœderlein) qui étudient à la fois la dogmatique et l'histoire des dogmes.

La confusion de ces deux sciences se comprend sans peine. L'indifférence pour le dogme reçu étant à son comble, il fallait bien remplir les dogmatiques des matériaux de l'histoire du dogme, sous peine de n'avoir rien à dire. Manquant d'un autre côté de tout souffle spéculatif, on s'imaginait avoir atteint les dernières limites du libéralisme lorsqu'on déplorait l'inutile perspicacité que tant de docteurs avaient déployée au sujet de tant de problèmes sans rapport avec la doctrine chrétienne, et les déplorables controverses qui avaient fait tant de tort à l'église chrétienne. On ne savait plus voir dans l'histoire que les jeux arbitraires d'un subjectivisme déchaîné. Les personnages historiques que la substance prédominante du dogme avait jusque-là relégués à l'arrière-plan surgissent tout à coup et de toutes parts. Ils remplissent toute la scène historique, sur laquelle les intérêts et les passions humaines viennent jouer le rôle prédominant. Plus un auteur se montre habile à pénétrer dans ce bizarre fouilli et à l'analyser psychologiquement, plus il peut se vanter d'être passé maître dans l'art du pragmatisme historique. Nul n'excella plus dans cette partie que Planck, comme on le voit par son *Histoire du dogme protestant depuis la réformation jusqu'à la Formule de concorde*. Cet ouvrage est très important parce qu'il expose, en remontant aux sources, toutes les controverses de l'époque de la réformation. Le subjectivisme joue le rôle prépondérant quand il s'agit de comprendre l'histoire ; tout est accidentel ; l'auteur n'a pas la moindre idée d'une nécessité logique dominant tout le cours du développement.

Le rationalisme fit prédominer également les préoccupations

subjectives. Tirant tout de la raison, il est dépourvu de sens historique ; mais, comme les cadres de sa dogmatique sont vides, il est obligé pour les remplir de recourir à l'histoire. Il fait voir comment le dogme s'est formé d'une manière tout à fait accidentelle et comment il se dissout sous les coups de la critique. La dogmatique et l'histoire des dogmes arrivent ainsi à se confondre, comme dans les ouvrages de Staëudlin et de Wegscheider. Le point de vue exclusivement subjectif de ces historiens se montre en ce qu'ils se bornent à exploiter l'histoire pour en obtenir les matériaux de leur critique rationaliste. L'histoire du dogme n'a rien à gagner à être ainsi confondue avec la dogmatique. On peut faire la même observation au sujet de la dogmatique de Strauss; l'histoire est sacrifiée à la critique qui demeure la préoccupation principale. Le dogme produit l'effet de n'être là exclusivement que pour être critiqué ; on s'attache exclusivement à son côté négatif, sans tenir nul compte de l'élément positif.

Nous sommes toutefois redevables à la période rationaliste d'un ouvrage qui dans un certain sens fit époque. Münscher fut le premier écrivain protestant qui traita l'histoire des dogmes dans toute son étendue et conformément à sa notion. Malgré des qualités incontestables, cet ouvrage a vieilli, parce que les raisonnements superficiels et toute la conception du rationalisme s'y étalent à leur aise. L'ouvrage d'Augusti avait précédé celui de Münscher, mais il a tant de défauts qu'on ne saurait plus s'en servir.

Arrivés presque aux auteurs contemporains, nous en trouvons plusieurs qu'il ne vaut guère la peine de caractériser. Nous ne parlerons que des principaux. L'ouvrage de Baumgarten-Crusius fit le premier accomplir un progrès scientifique à l'histoire des dogmes. Il est fait avec soin et contient des trésors d'érudition. Mais l'ordre, la méthode et la division des matériaux laissent infiniment à désirer. Divisé en paragraphes et en explications, ce livre vous place souvent en face de vagues abstractions dépourvues de la fraîcheur de la vie concrète et de tout organisme historique.

L'Histoire des dogmes d'Engelhardt se propose uniquement de faire revivre les sources, dans les paroles mêmes des auteurs.

L'exposition est d'une extrême sécheresse : il ne saurait être question d'un développement partant d'une idée quelque peu nette. Il voit bien dans l'histoire des dogmes une série d'efforts auxquels se livre la raison pour comprendre les dogmes particuliers, mais il n'essaie pas même de saisir l'histoire des dogmes comme une évolution dialectique.

L'Histoire des dogmes de Meier (1840) se recommande par la division et l'arrangement, mais les dogmes s'y présentent dans l'ordre chronologique et non d'après leurs relations systématiques.

Comme la précédente, l'*Histoire du dogme* de Hagenbach a le mérite d'abandonner la fausse division en une partie générale et une partie spéciale. Il suit l'ordre systématique. Ces trois derniers ouvrages paraissent vouloir rompre avec le subjectivisme en se bornant au simple rôle de narrateur, sans introduire leurs appréciations dans le cours du récit. Ce n'est pas assez pour répondre aux exigences de la notion scientifique de l'histoire des dogmes.

Nul ouvrage n'a mieux su que celui de Néander faire une place indépendante à l'histoire des dogmes à côté de celle de l'église. Il se distingue de tous les précédents par une étude attentive des sources, mais il manque d'une conception spéculative.

Les catholiques n'ont presque rien fait pour l'histoire des dogmes. D'après les explications que Klee donne sur la notion de l'histoire des dogmes dans son manuel, son point de vue ne paraît pas beaucoup différer de celui des protestants. Il avoue que les dogmes se sont formés dans le cours des temps, bien que la substance soit toujours restée la même et n'ait fait que changer de forme. Malheureusement l'exécution ne répond guere à ces idées. Exagérant la pensée que le dogme est toujours resté substantiellement le même, l'auteur tombe dans une grande monotonie. Les catholiques ne veulent pas que l'histoire des dogmes soit une science éminemment protestante, mais jusqu'à présent ils n'ont rien fait pour renverser cette manière de voir. Au fond, le catholicisme ne peut renoncer à l'idée de la stabilité absolue du dogme pour admettre un développement réel. Suivre le développement du dogme, c'est tenir

compte de tous les phénomènes qui s'y rapportent, de façon à distinguer ce qui est accidentel et passager de l'essence même. Ainsi pour la période antérieure à la réformation, il faut constater qu'à côté du dogme reçu, toutes les autres opinions échouent et n'arrivent à rien constituer de solide et de permanent. Mais arrivé à la réformation, on est obligé de reconnaître que cette conception du dogme, qui place la vérité toute d'un côté et l'erreur de l'autre, ne peut se maintenir. Le protestantisme se distingue justement de toutes les prétendues hérésies qui l'ont précédé, en ce qu'il a réussi à se constituer à part. C'est là un fait qui contredit l'assertion catholique en vertu de laquelle le dogme ecclésiastique serait toujours demeuré identique à lui-même. Il ne reste plus à Pétau et à Klee que d'ignorer le développement dogmatique dans le sein du protestantisme, faute d'en savoir rendre compte.

De tout ceci il résulte qu'on ne saurait prétendre que le dogme demeure toujours identique à lui-même, dans le cours de son développement. Bien loin de lui prescrire ce qu'il doit être et devenir dans le cours des temps, on doit lui laisser la pleine et entière liberté de ses mouvements. Mais pour cela il faut s'élever jusqu'au point de vue de la libre pensée qui est celui du protestantisme. Les catholiques ont beau dire, l'histoire des dogmes demeure donc une science protestante. Toutefois le protestant doit se garder de tomber dans une liberté subjective et arbitraire. Il s'agit ici d'une liberté qui a ses lois immanentes et qui se confond avec la nécessité, non pas extérieure et accidentelle, mais avec celle qui découle de la notion objective de la chose. Ce qu'il y a de vrai dans la conception catholique, c'est qu'elle reconnaît au dogme son unité objective, mais on a le tort de se la représenter d'une façon tout à fait extérieure ; on la voit dans l'unité extérieure du dogme reçu. On prend la forme extérieure du dogme pour son essence même, tandis que l'unité vraie, vivante ne peut résider que dans l'esprit s'objectivant dans le dogme.

Ce n'est que du point de vue spéculatif qu'il est possible de concevoir cette unité du principe spirituel, car lui seul admet une vérité absolue. Du moment où on se place à l'extrême opposé du catholicisme pour ne voir dans l'histoire que variété

et changement incessant, il n'y a plus de vérité absolue; tout se morcelle; il n'y a ni unité de mouvement, ni unité de principe. Or la pensée spéculative part de l'hypothèse qu'il existe une vérité absolue et par conséquent une conscience absolue. La science de l'absolu doit aussi avoir l'absolu pour objet, car un absolu qui ne serait pas tel pour la conscience subjective ne serait pas un vrai absolu. Du point de vue spéculatif, l'histoire des dogmes ne peut être conçue que comme l'évolution de la vérité absolue prenant en elle une forme subjective. En d'autres termes, le principe du mouvement c'est l'esprit faisant effort pour arriver à la conscience de lui-même et obtenir ainsi le sentiment de son unité. Dans cette évolution, l'esprit s'objective dans le dogme, il devient à ses propres yeux quelque chose d'extérieur et d'objectif, mais il rentre ensuite en lui-même et s'élève jusqu'à la liberté que lui donne la conscience de lui-même. Au point de vue spéculatif, il s'agit d'arriver à une conscience de l'absolu, ce qui ne peut se faire qu'en partant de l'hypothèse que le sujet est lui-même identique à l'absolu. En partant de ces idées, on peut aussi reconnaître au milieu des variétés que présente l'histoire des dogmes une unité qui n'est autre que celle du principe en mouvement. Voilà pourquoi cette conception spéculative fait essentiellement partie de la notion protestante de l'histoire des dogmes. Pourvu toutefois qu'on ne tombe pas dans la conception rationaliste de l'histoire des dogmes, tout aussi extrême, tout aussi fausse que celle du catholicisme. Ce n'est qu'en s'élevant jusqu'au point de vue spéculatif qu'on peut enlever à la conception catholique et à celle du rationalisme qui s'excluent ce qu'elles ont d'étroit, d'arbitraire et de faux. C'est seulement dans cette direction que notre science peut avoir son développement subséquent. Dans ces leçons, comme dans mes travaux précédents, je m'efforce de faire atteindre à l'histoire des dogmes ce terme désiré.

J.-F. Astié.

LE MONOTHÉISME SÉMITIQUE

PAR

E. RENAN [1].

L'ouvrage de M. Renan, sur les langues sémitiques, renferme plus que le titre n'indique ; car il contient aussi une revue de l'histoire des peuples qui parlent ces langues, et si l'on réfléchit que l'histoire du monde civilisé, à l'exception de quelques invasions des tribus touraniennes, repose sur deux races, la race sémitique et la race arienne, on comprendra que le livre de notre auteur se trouve renfermer la moitié de l'histoire du monde ancien. Nous ne possédons encore que le premier volume de cet important ouvrage ; avant d'achever le second, l'auteur a dû publier une seconde édition du premier, laquelle a paru en 1858 avec des changements et des additions considérables.

Avant d'aborder l'histoire des diverses branches de la race sémitique, il est nécessaire d'en donner une caractéristique générale, afin de faire comprendre comment des nations aussi diverses que les Juifs, les Babyloniens, les Phéniciens, les Carthaginois et les Arabes, se rattachent à la même famille. Le lien le plus important qui les unit se trouve sans doute dans leur langue. Tout comme le français, l'espagnol et l'italien, dérivent du latin, le latin, le grec, l'allemand, le celtique, le slave et le sanscrit, de l'idiome primitif des ancêtres de la race arienne, ainsi tous les dialectes des nations sémitiques décou-

[1] Extraits et traduction d'un morceau de l'ouvrage de M. Max Muller.

lent d'une seule et même langue primordiale. Mais la langue n'est pas à elle seule une démonstration suffisante pour prouver que ces nations forment une même race; M. Renan en a cherché une autre dans un tableau des traits caractérisques de ces peuples.

Leur caractère, dit-il, est plutôt religieux que politique, et le ressort de leur religion est l'idée de l'unité de Dieu, etc. Leur phraséologie religieuse est simple, pure de tout élément mythologique; leurs sentiments religieux sont profonds, exclusifs, intolérants et pénétrés d'une ardeur enthousiaste qui se manifeste par des visions prophétiques à l'opposé des nations ariennes; toute originalité scientifique et philosophique leur manque. Leur poésie est essentiellement subjective ou lyrique, et aucun de leurs poètes n'a produit d'œuvre remarquable dans le domaine de l'épopée ou du drame. Dans la peinture et dans les arts plastiques, ils n'ont pas dépassé la phase de la décoration ; leur vie politique est partriarchale et despotique, et leur manque de talents organisateurs les a empêchés d'obtenir quelques succès militaires. Le trait dominant de leur caractère est plutôt négatif. C'est une incapacité à concevoir le général et l'abstrait dans les idées, la langue, la religion, la poésie ou la politique; d'un autre côté, c'est un penchant puissant pour tout ce qui est individuel et personnel. Voilà ce qui les a rendus monothéistes en religion, lyriques en poésie, monarchiques en politique, abruptes dans leur style et incapables de toute spéculation philosophique.

Un seul coup d'œil sur cette esquisse hardie et rapide suffit pour nous montrer combien de points douteux et contestables elle contient.

Nous bornerons nos remarques sur un seul point qui est pour nous, et, à ce qu'il semble, pour M. Renan lui-même, le plus important : le prétendu penchant au monothéisme. Notre auteur affirme que c'est là un instinct, qu'il forme la règle et non pas l'exception, et semble insinuer que, sans la race sémitique, l'humanité ne serait jamais arrivée à la connaissance d'un Dieu unique.

Il y a cinquante ans, cette assertion aurait rencontré peu ou

point de contradiction ; alors le mot sémitique avait un sens plus restreint et ne désignait guère que les Juifs et les Arabes. On pouvait alors assurer, avec quelques modifications, que ces nations avaient été choisies par la Providence pour répandre la connaissance d'un seul Dieu.

Trois religions ont été fondées par les membres de cette famille sémitique restreinte, les religions juive, chrétienne et mahométane ; et toutes les trois annoncent de la manière la plus accentuée, la doctrine qu'il n'y a *qu'un seul Dieu.* Mais depuis ces dernières années, les limites de la famille sémitique ont été considérablement reculées, de sorte qu'elle comprend actuellement des nations qui sont décriées pour leur idolâtrie ; en outre, l'histoire des Juifs et des Arabes a été soumise à des recherches plus profondes qui prouvent que, chez eux aussi, on rencontre des traces d'un penchant au polythéisme.

M. Renan partage la famille sémitique en deux grands rameaux, qui tout en s'écartant, dans leur forme de la foi monothéiste, sont pénétrés dès le commencement d'une foi instinctive en un seul Dieu.

1° Le rameau nomade, composé des Arabes, des Hébreux et des tribus qui habitaient la Palestine.

2° Le rameau politique, renfermant les nations qui occupaient la Phénicie, la Mésopotamie, et l'Yémen.

Peut-on prétendre que ces peuples qui adoraient Elohim, Jéhovah, Sabaoth, Moloch, Nisroch, Rimmon, Nébo, Dagon, Astharoth, Baal ou Bel, Baal-Péor, Baal-Zébub, Chémosch, Milcom, Adrammelech, Annamelech, Nibhaz et Tartak, Ashima, Nergal, Succoth-Benoth, le soleil, la lune, les planètes et les étoiles, possédassent en eux un instinct monothéiste ? M. Renan concède, il est vrai, que le monothéisme trouva essentiellement son appui dans le rameau nomade, mais il prétend aussi qu'il n'était pas étranger au rameau politique comme on l'admet ordinairement. Mais où trouver des critères par lesquels on puisse distinguer les religions des races sémitiques, de celles des races touraniennes et ariennes, tout comme on distingue leurs langues ? Nous reconnaissons un dialecte sémitique au caractère trilittéral des racines. Pouvons-nous recon-

naître dans les formes religieuses des Sémites les mêmes éléments fondamentaux? M. Renan est de cet avis. Il croit entendre au milieu des cris sauvages des prêtres de Baal et d'autres idoles sémitiques, résonner le ton fondamental d'un pur monothéisme, dont il nie l'existence chez les nations ariennes, grecque ou romaine, germaine ou celte, indoue ou persane. Une telle assertion devait rencontrer de nombreux contradicteurs, et les objections de ses collègues à l'Institut de France paraissent avoir été si puissantes, que M. Renan s'est vu forcé de publier sous forme de brochure une partie du second volume. Dans ses *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques,* il s'efforce de réfuter les arguments qui lui avaient été opposés.

Pour lui, le monothéisme des descendants de Sem n'est pas seulement une thèse scientifique, elle est une conviction morale. Pour être juste, nous devons tenir compte des modifications même les plus légères qu'il a faites à sa théorie dans son dernier essai. Dans son premier ouvrage il avait dit : Le monothéisme résume et explique tous les caractères de la race sémitique. Dans le dernier il est plus prudent; en avocat habile il fait plusieurs concessions, afin d'obtenir plus facilement une adhésion à sa thèse principale. Avec une grande franchise il nous rend attentifs aux points faibles de son argumentation ; mais il n'en revient qu'avec plus de force à son premier point de vue, savoir que dans toute l'humanité il n'y a que la race sémitique qui soit douée de l'instinct monothéiste. Cependant comme il est impossible de nier que les nations sémitiques, malgré cet instinct, nous présentent les formes les plus dégradées de l'idolâtrie, et que les Juifs eux-mêmes attiraient souvent sur eux la colère du Seigneur en brûlant de l'encens aux dieux étrangers, M. Renan remarque que, par le mot de nation, il n'entend que l'aristocratie intellectuelle d'un peuple. Il rappelle la manière dont les historiens déterminent le caractère général des nations modernes. Les Français, dit-il, sont appelés une nation spirituelle, et cependant personne ne prétendra que tout Français soit spirituel et qu'un Français seul puisse l'être.

Nous accorderons volontiers à M. Renan que, quand il est

question d'esprit, nous ne pensons qu'à la minorité cultivée et non à la grande masse de la nation, mais la chose est bien différente quand on parle de religion. Lorsque nous disons que les Français croient à un Dieu, qu'ils sont chrétiens, nous ne parlons pas de l'aristocratie intellectuelle, mais de tous les êtres humains nés et élevés en France; même en disant que les Français sont catholiques, nous entendons par là que la grande majorité appartient à cette église. Voudrions-nous, parce que quelques écrivains français distingués ont témoigné avec affectation leur mépris pour tout dogme religieux, assurer que les Français sont une nation sans religion ? On nous reprocherait avec raison de faire un abus du droit de généralisation. Qu'Abraham, Moïse, Elie et Jérémie, aient cru fermement en un Dieu, ce n'est pas là une preuve de l'instinct monothéiste de la nation juive ; et si nous réfléchissons que nous chercherions en vain quatre noms pareils dans les autres peuplades sémitiques, nous sommes obligés d'avouer que tout autre que M. Renan regarderait la cause comme perdue.

Nous ne croyons guère qu'il fût satisfait, si nous lui accordions que quelques hommes distingués parmi les Juifs croyaient à un seul Dieu et que, chez les autres nations sémitiques, cette conception comme article de foi n'était pas tout à fait absente. Or il a à peine prouvé plus que cela. Avec une grande dépense d'esprit et d'érudition, il recherche toutes les traces qui, dans les annales de l'histoire sémitique, manifestent l'existence du monothéisme ; mais il ne s'est donné aucune peine pour découvrir les marques du polythéisme qui se trouvent tout à côté. En prenant le rôle d'avocat, il a renoncé à celui d'historien. S'il avait recherché les traces du polythéisme avec le même zèle que celles du monothéisme, il aurait tracé un tableau des Sémites peut-être moins frappant, mais plus rapproché de la vérité. Nous admettons sans réserve les faits qu'il avance, mais nous repoussons ses conclusions, parce qu'elles sont en contradiction avec d'autres faits, qu'il met moins en saillie ou qu'il passe complètement sous silence. Au milieu de son argumentation partiale, l'on entend résonner un faux ton, qui trahit un manque d'harmonie dans les prémisses sur lesquelles il

s'appuie. En partant du fait que la race juive fut la première des nations qui arriva à la connaissance d'un seul Dieu, il fait la déduction suivante. Si son monothéisme avait été le résultat d'un travail intellectuel persévérant, ç'aurait été une découverte semblable aux découvertes philosophiques et scientifiques des Grecs, et alors le peuple Juif aurait été supérieur à tous les autres en intelligence et en esprit spéculatif, mais cela n'est pas le cas. M. Renan le déclare expressément :

« A part la supériorité de son culte, le peuple Juif n'en a aucune autre ; c'est un des peuples les moins doués pour la science et la philosophie parmi les nations de l'antiquité ; il n'a une grande position ni politique ni militaire. Ses institutions sont purement conservatrices ; les prophètes qui représentent excellemment son génie sont des hommes essentiellement réactionnaires, se reportant toujours vers un idéal antérieur. Comment expliquer au sein d'une société aussi étroite et aussi peu développée, une révolution d'idées qu'Athènes et Alexandrie n'ont pas réussi à accomplir ? »

M. Renan déclare ensuite que le monothéisme des Juifs et des autres nations sémitiques n'est pas le résultat d'une culture intellectuelle plus élevée, mais au contraire d'une culture inférieure.

« Il s'en faut que le monothéisme soit le produit d'une race qui a des idées exaltées en fait de religion ; c'est, en réalité, le fruit d'une race qui a peu de besoins religieux. C'est comme minimum de religion, en fait de dogmes et en fait de pratiques extérieures, que le monothéisme est surtout accommodé aux besoins des populations nomades. »

Mais même ce minimum de sentiment religieux qui, d'après M. Renan, est nécessaire pour arriver à l'idée de l'unité de Dieu, il le refuse aux Sémites, et il arrive enfin à considérer leur monothéisme comme le résultat d'un instinct religieux analogue à celui par lequel chaque nation se construit elle-même sa propre langue.

Ici la clarté qui distingue les ouvrages de M. Renan nous fait défaut. Il est toujours dangereux de transporter les expressions d'une science dans une autre. Le mot instinct trouve un juste

emploi dans l'histoire naturelle. Là il désigne les actions inconscientes de créatures inconscientes; nous disons « l'oiseau bâtit son nid par instinct, le poisson nage par instinct, le chat prend les souris par instinct, » et quoique aucun naturaliste ne puisse expliquer ce qu'est l'instinct, c'est cependant l'expression généralement admise pour désigner cette force inconnue qui agit dans le monde animal. Si nous transportons cette expression aux actions inconscientes de créatures conscientes, nous en changeons naturellement le sens. Nous pouvons, il est vrai, parler du mouvement instinctif du bras, mais nous désignons alors par là un mouvement qui est devenu tellement habituel, qu'aucun acte particulier de la volonté n'est plus nécessaire pour le produire. Mais si nous appliquons ce même terme aux actions conscientes d'êtres qui ont la conscience d'eux-mêmes, nous étendons l'idée du mot au delà de ses limites naturelles. Nous employons cette expression pour en éviter d'autres par lesquelles nous reconnaîtrions ou l'existence d'idées innées, ou celle d'une vérité révélée. Nous faisons usage d'un mot pour échapper à une définition. Il peut paraître plus scientifique de parler d'un instinct monothéiste à la place d'une idée innée ou d'une vérité révélée par un Dieu vivant. Mais le mot instinct est-il moins mystérieux que celui de révélation? Peut-il exister un instinct sans qu'il ait été inspiré? et quelle est la main qui a implanté dans l'esprit sémitique la foi en un seul Dieu? La même main aurait-elle mis dans l'esprit arien la croyance en plusieurs dieux? L'instinct monothéiste de la race sémitique, s'il est réellement un instinct, aurait-il été si fréquemment obscurci par l'instinct polythéiste de la race arienne, ou l'instinct polythéiste de la race arienne aurait-il été si complétement anéanti que les Juifs pussent aller prier sur les hauteurs autour de Jérusalem, et que les Grecs et les Romains fussent devenus de zélés chrétiens? Les poissons ne volent jamais et les chats ne prennent jamais de grenouilles. Telles sont les questions difficiles dans lesquelles nous nous trouvons embarrassés quand nous employons des mots plutôt d'après leur son que d'après leur sens. Nous jouons d'abord avec les mots, puis les mots se jouent de nous.

Il y a plusieurs espèces de monothéisme très différentes les unes des autres ; il est par conséquent nécessaire de rechercher exactement leur signification et leur origine.

Il existe un monothéisme que l'on désignerait mieux par théisme ou hénothéisme, et qui est inné dans tout cœur humain. Ce qui distingue l'homme de toutes les autres créatures et ce qui l'élève non-seulement au-dessus de l'animal, mais aussi au-dessus d'une existence purement naturelle, c'est un profond sentiment filial, tout à fait inséparable de sa nature. Ce sentiment peut se manifester de la manière la plus diverse, mais toujours il est pénétré d'une conviction profonde. C'est *Lui* qui nous a créés et non pas nous-mêmes, c'est Lui qui nous fait revivre et nous soutient. Chez mainte nation, ce sentiment s'exprime par la crainte et par l'angoisse, et des générations entières ont été conduites ainsi à l'adoration de Satan ; ailleurs il a poussé quelques peuples à une familiarité coupable avec le Créateur, à l'apothéose de l'homme et à la confusion de l'humain avec le divin. Ce sentiment peut, comme chez les Juifs, trouver son expression dans ces simples paroles : « Adam était le fils de Dieu ; » ou bien il peut s'envelopper de phrases mythologiques comme chez l'Hindou, qui déclare que Manou (l'homme) est le descendant de Svayambhu (celui qui existe par lui-même). D'une façon ou de l'autre, le sentiment de la dépendance d'une puissance supérieure se fait jour, et par là s'expliquent les paroles de l'apôtre Paul. Dieu, dans les temps passés, a laissé marcher toutes les nations dans leurs voies, quoiqu'il n'ait point cessé de donner des témoignages de ce qu'il est, en nous faisant du bien, en nous envoyant les pluies du ciel et les saisons fertiles, en nous donnant la nourriture avec abondance et en remplissant nos cœurs de joie. Act. XIV, 16, 17.

Cette intuition primitive de Dieu et le sentiment de la dépendance d'une puissance supérieure, ne peuvent être que le résultat d'une révélation primitive dans le sens le plus réel de ce mot. L'homme, qui est redevable de son existence à Dieu et dont tout l'être repose en Dieu, a le sentiment de Dieu comme de la seule source de sa propre existence et de celle de toutes les autres créatures. Dans la création, Dieu s'est révélé à nous ;

dans ses œuvres, il s'est manifesté avec toute sa majesté et sa puissance aux regards de l'homme, auquel il a donné des yeux pour voir et des oreilles pour entendre.

Cette connaissance primitive n'est ni monothéiste ni polythéiste ; mais elle peut devenir l'un ou l'autre suivant l'expression que l'homme lui donne au moyen de la langue ; elle peut devenir le sujet ou l'attribut de la religion, et sans elle aucune religion vraie ou fausse, révélée ou naturelle, n'aurait jamais pu prendre naissance. Ceux qui voient dans le polythéisme le développement le plus naturel du sentiment religieux oublient qu'un théisme plus ou moins conscient a dû le précéder. Dans aucune langue le pluriel ne précède le singulier, et jamais l'esprit humain n'aurait conçu l'idée des dieux s'il n'avait eu auparavant celle de Dieu. Par contre il serait tout aussi erroné d'admettre que, parce que l'idée de Dieu devait exister avant celle des dieux, la foi en un Dieu ait précédé la foi en plusieurs dieux. La croyance en un Dieu unique implique une négation déterminée de plusieurs dieux, et cette négation n'est possible qu'après la conception, réelle ou imaginaire, de plusieurs dieux.

L'intuition primitive de la divinité n'est ni monothéiste, ni polythéiste, et trouve son expression la plus naturelle dans ce simple et important dogme : Dieu est Dieu. Telle doit avoir été la croyance des premiers hommes avant qu'ils se fussent séparés en race et que la confusion se fût établie dans leurs langues. Il semblerait même que l'unité de Dieu, si elle n'était pas exprimée dans cette foi d'une manière déterminée, était cependant déjà indiquée et comme cachée dans cette première révélation divine. L'histoire prouve toutefois que, dans cette foi primitive, la question de l'unité était encore indéterminée et que l'idée de Dieu n'était pas à l'abri des illusions poétiques.

Il y a deux espèces d'unité qu'il faut distinguer avec soin et qui, pour l'usage pratique, sont marquées par l'article indéfini ou l'article défini. Il y a une unité qui n'exclut pas la pluralité et une autre qui l'écarte complétement. Louis XIV a été un roi de France et Louis XIV a été le roi de la France, ne signifient pas la même chose ; la première phrase admet, sans l'exprimer positivement, l'existence d'autres rois, la seconde au contraire les nie.

Si cette intuition primitive de la divinité, qui a été la racine de toutes les religions postérieures, s'était exprimée par des mots, elle aurait dit simplement : il y a un Dieu, et non pas : il y a un seul Dieu. Cette dernière croyance est avec raison désignée par le mot de monothéisme, tandis que celui d'hénothéisme désigne mieux la première. Nous ne devons pas oublier que nous parlons d'une période de l'humanité dans laquelle la pensée commençait seulement à s'éveiller et où l'on faisait les premiers efforts pour exprimer les idées les plus simples dans une langue excessivement simple, matérielle et grossière. Aucun mot n'avait encore été assez usé par un emploi fréquent pour désigner convenablement l'idée abstraite d'un être incorporel et surnaturel ; on ne manquait pas d'expressions pour : aller, appeler, couper, brûler, pour chien et vache, maison et muraille, soleil et lune, jour et nuit. Chaque objet était désigné par la propriété caractéristique qui frappait le plus les yeux ; mais quelle propriété pouvait-on attribuer à un être dont l'homme ne savait autre chose, sinon qu'il existe ?

L'esprit humain n'avait pas encore saisi l'idée d'un être sans celle de ses attributs ou de ses actes. Comment désigner celui qui manifeste son existence par tout ce qui fait le plus d'impression sur l'esprit, mais que l'on connaissait comme l'on devine la source souterraine à l'eau qu'elle fait jaillir avec abondance ? Quand un père voyait les siens frappés par la tempête dans la forêt où il avait cherché un abri, l'angoisse et le besoin de secours devaient remplir sa poitrine et des cris de supplication s'élancer vers Celui seul qui commande à la tempête ; mais comment le nommer ? l'ouragan, l'éclair avaient des noms ; mais on ne pouvait les appliquer à celui qui réside au-dessus des cieux d'âge en âge. A l'époque où l'on tenta pour la première fois de nommer Dieu, la séparation des langues n'avait pas encore commencé. Nons n'examinerons pas ici les causes qui l'ont amenée ; la science a prouvé que c'était un phénomène inévitable. Les ancêtres des nations sémitiques et ariennes ne pouvaient déjà plus se comprendre pour les choses les plus simples, quand elles cherchèrent chacune à sa manière à désigner la divinité. Dans les langues sémitiques

la signification attributive des racines se conserva dans la formation des mots ; dans les langues ariennes, au contraire, l'élément dérivatif l'emporta, et la plupart des substantifs cessèrent d'être appellatifs pour devenir simples noms ou noms propres. Ce caractère eut la plus grande influence sur la terminologie religieuse; quand le Sémite invoquait Dieu, il employait des adjectifs ou des mots qui conservaient le sens attributif et qui exprimaient les qualités abstraites de la divinité. L'Arien avait plus de liberté, il employait des mots auxquels insensiblement il attribuait l'acte de la divinité; ainsi pour exprimer le tonnerre, il disait: il tonne. Dans cette phrase l'idée d'un Dieu est plus sous-entendue qu'elle n'est exprimée. Plus tard l'expression se modifia. Le tonnerre venait du ciel ; or le ciel était souvent nommé Dyaüs (le serein), en grec Zeus ; et quoique le tonnerre ne vînt pas du ciel serein, mais du ciel nuageux, cependant le mot Dyaüs avait tellement perdu sa signification attributive qu'il était devenu un simple nom traditionnel, et que rien n'empêchait l'Arien de dire : Dyaüs ou le ciel tonne. Nous pouvons ici observer l'influence presque irrésistible que la langue exerce sur l'esprit. Le mot Dyaüs, qui d'abord signifiait serein, avait perdu sa signification fondamentale et désignait simplement le ciel, et le ciel devenait ainsi une divinité.

Beaucoup d'autres noms se formèrent de la même manière. Quand l'homme reconnaissait la présence de Dieu dans le tremblement de terre ou dans le feu, il disait : Il ébranle la terre, il brûle. Plus tard il dit aussi: le feu souterrain, Vulcain, soulève la terre ; le feu, Agni, brûle. Aussi longtemps qu'on se souvint que ces noms n'étaient que des attributs d'une puissance divine, il n'y avait point de polythéisme, quoique chaque nom nouveau rendît plus obscure la vue de Dieu. Ces noms n'étaient d'abord que des images, des tentatives pour exprimer une idée ; mais l'image devint bientôt une idole, le *nomen* un *numen*, dès que l'on perdit de vue leur signification primitive. Si les Grecs n'avaient jamais oublié que Zeus n'était que le nom ou le symbole de la divinité, ils auraient pu nommer Dieu de ce nom, aussi bien que de tout autre. En quoi donc diffèrent

les désignations ariennes et sémitiques de la divinité ? Pourquoi prétendre que la prière que l'Arien adresse à l'Etre suprême devient un blasphème, tandis que les nations sémitiques dès le commencement invoquent Dieu sous son vrai nom ? Si nous considérons les langues, nous verrons que dans les dialectes sémitiques, il était impossible qu'il se formât des noms tels que les expressions sanscrites Dyaüs (Zeus), Varuna (Uranos), Marut (orage, Mars) ou Ushas (Eos). Ils avaient sans doute des noms pour désigner le ciel serein, la voûte du ciel et l'aurore du matin, mais ces noms conservaient tellement leur caractère appellatif, qu'ils ne purent jamais devenir des noms de divinités. M. Renan a développé cette particularité avec beaucoup de pénétration; mais nous sommes en désaccord avec lui, quand il attribue à un instinct théologique particulier la différence entre la phraséologie mythologique de la race arienne et la phraséologie théologique de la race sémitique. Nous ne comprenons pas comment l'admission d'un tel instinct, c'est-à-dire d'une force inconnue, peut expliquer, en quoi que ce soit, ce remarquable phénomène intellectuel. La langue des anciens Ariens de l'Inde avait donné divers noms aux phénomènes célestes, et lorsque chacun de ces noms cessa d'être intelligible, semblable au grain de semence qui meurt dans la terre, il forma le germe d'où sortirent une abondance de mythes et de légendes. Pourquoi ne voyons-nous rien de pareil chez les peuples sémitiques ? par la simple raison que les mots de leurs langues ne perdirent jamais leur caractère appellatif, ce qui empêcha le développement mythologique de la phrase.

Les descendants de Sem ne pouvant pas former de substantifs semblables à Dyaüs, Varuna ou Indra, choisirent les attributs qui, dans les langues ariennes, suivent le nom du Dieu, et nommèrent celui-ci l'Excellent, le plus Grand, le Souverain, le Roi. Si nous examinons ces termes de près, nous verrons que ce sont tous des adjectifs qui désignent des qualités spirituelles, comme El, fort, Bel ou Baal, souverain, Bel-samin, maître du ciel, Moloch, roi, Elioun, le plus élevé, Ram ou Rimmon, le sublime, etc.

Mais ces noms prouvent-ils que le peuple qui les a inventés

avait une idée claire et précise de l'unité de Dieu? Les Ariens n'employaient-ils pas les mêmes superlatifs quand l'esprit humain sentait sa faiblesse en présence de la divinité? En sanscrit, Brahma désignait primitivement la même chose que El, savoir la force. Il résista longtemps à toute transformation mythologique, mais à la fin il dut céder, et devint le nom d'un Dieu. Brahma, comme El et tout autre nom de Dieu, fut, pour celui qui l'inventa, la meilleure désignation pour rendre l'impression que l'image du Créateur faisait sur l'esprit de l'homme. Mais aucun de ces noms ne porte en lui-même la preuve que celui qui l'avait formé avait une idée claire de l'unité de Dieu et était par là à l'abri de tomber dans le polythéisme. Tout comme Dyaüs, Indra et Brahma, Baal, El et Moloch étaient des noms de Dieu, mais non pas les noms d'un seul Dieu.

Nous n'avons qu'à suivre leur histoire pour voir que malgré leur signification superlative, ces noms ne présentaient pas une meilleure protection contre le polythéisme que l'expression latine *optimus*, *maximus*. Il n'y a pas une tribu sémitique qui n'ait, à certaines époques, oublié la signification des noms donnés à la divinité. Si les Juifs s'étaient toujours souvenus du sens de El, le Tout Puissant, ils n'auraient pas pu adorer Baal, le seigneur, comme une divinité différente.

Chez les nations sémitiques aussi bien que chez les ariennes, nous voyons les peuples admettre les dieux de leurs voisins. S'il y avait eu vraiment en elles un instinct monothéiste, leur histoire serait incompréhensible pour nous, car rien n'est plus difficile que de vaincre un instinct. Les Juifs mêmes tombèrent maintes et maintes fois dans le polythéisme. Mais, au contraire, si nous admettons que Dieu s'est révélé dès le commencement aux ancêtres du genre humain, et si nous considérons toutes les difficultés qu'ils eurent à vaincre pour former un nom propre à désigner Dieu, leur histoire religieuse devient compréhensible. Si nous remarquons en outre que les éléments radicaux et significatifs, dans les langues ariennes, s'effacèrent de bonne heure, tandis qu'elles persistèrent dans les langues sémitiques, nous comprendrons facilement combien il devait être difficile aux Sémites de former un nom universel pour la Divi-

nité, un nom qui n'en donnât pas une idée partielle et incomplète, et nous reconnaîtrons le danger auquel les exposait leur langue par ce grand nombre de noms. Quant aux nations ariennes, la mythologie exerça partout son charme sur elles, et le retour à l'intuition primitive d'un seul Dieu, ainsi que la négation de tous les autres dieux, leur présenta bien plus de difficultés qu'aux Sémites. Ceux-ci n'eurent jamais besoin de résister aux attraits de la mythologie; les noms avec lesquels ils invoquaient la divinité ne les induisaient pas en erreur par un double sens.

Toutefois ces noms, quoique primitivement attributifs, devinrent, avec le temps, subjectifs, et les noms d'un seul être devinrent les noms de plusieurs êtres. De là naquit un danger qui semblait devoir fermer pour toujours à la race sémitique le retour à l'idée et à l'adoration d'un seul Dieu.

Ce danger n'est nulle part plus apparent que dans l'histoire juive. Les Juifs, dès le commencement, avaient conservé l'idée de Dieu, et les noms qu'ils lui donnaient ne désignaient que des qualités que l'on pouvait avec raison lui attribuer. Ils adoraient un Dieu unique, et toutes les fois qu'ils tombaient dans l'idolâtrie, ils avaient le sentiment de s'être séparés de Dieu. Mais de quelque nom qu'ils l'invoquassent, il demeurait cependant leur Dieu, et son existence n'excluait pas celle d'autres divinités. Nous savons que les ancêtres d'Abraham et de Nachor, et même que leur père Tareh servaient d'autres dieux. (Josué XXIV, 2.) Au temps de Josué, ces dieux n'étaient pas encore oubliés, et au lieu de nier leur existence, Josué exhorte simplement le peuple à abandonner les dieux que leurs pères avaient servis au delà du fleuve et en Egypte, et à adorer le Seigneur. « Choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir, ou les dieux que vos pères qui étaient au delà du fleuve ont servis, ou les dieux des Amorrhéens, au pays desquels vous habitez; mais pour moi et ma maison, nous servirons l'Eternel. »

Un tel discours, où le peuple est sommé de choisir entre différents dieux, n'aurait pas de sens s'il était adressé à une nation comprenant l'unité de Dieu. Les idoles mêmes n'étaient pas étrangères à la famille de Jacob, car si nous ne savons pas

quelle était la forme des Téraphim que Rachel enleva à la maison de son père, nous savons cependant que Laban les appelle ses dieux. (Gen. XXXI, 19 et 30.) Ce qui est encore plus caractéristique, c'est la forme indécise dont se servent quelques-uns des plus anciens patriarches en parlant de Dieu. Lorsque Jacob s'enfuit à Padan-Aran, et qu'il se réveille après sa vision de Béthel, il ne confesse pas sa foi en un Dieu, mais il négocie et dit : « Si Dieu est avec moi et s'Il me garde dans le voyage que je fais, s'Il me donne du pain à manger et des habits pour me vêtir, et si je retourne en paix à la maison de mon père, certainement l'Eternel me sera Dieu, et cette pierre que j'ai dressée comme un monument sera la maison de Dieu, et je te donnerai entièrement la dîme de tout ce que tu m'auras donné » (Gen. XXVIII, 20, 22). Un tel langage n'indique pas seulement un manque momentané de confiance en Dieu, mais il montre que l'idée de Dieu n'avait pas encore acquis cette extension qui caractérise le monothéisme ou la foi en un seul Dieu. Celui qui a vu son Dieu face à face ne peut plus douter quel est son Dieu. Dieu est son Dieu quoi qu'il arrive. Jacob ne reconnut ceci que lorsqu'il eut combattu avec l'Eternel, et qu'il se fut remis dans ses mains parce que personne d'autre ne le pouvait sauver. Dans cette lutte, Jacob demande à Dieu son vrai nom, et il apprend de Dieu lui-même que son nom est un mystère. Dès ce moment, son Dieu ne peut plus être un dieu d'entre les dieux, sa foi n'est plus celle de Jethro (Ex. XVIII, 11), beau-père de Moïse, qui, lorsqu'il eut appris tout ce que Dieu avait fait à son gendre, confessa que Jéhovah était plus grand que tous les dieux. Cette dernière manière de croire n'est pas encore la foi en un seul Dieu ; elle n'est guère meilleure que la foi de ceux qui hésitent entre Jéhova et Baal, et qui seulement lorsqu'ils ont vu ce que le Seigneur a fait pour Elie, se prosternent et disent : « le Seigneur est Dieu. »

Et cependant, cette foi limitée à Jéhova comme Dieu des Juifs, comme un Dieu qui est au-dessus des autres dieux, nous la retrouvons constamment dans l'histoire des Juifs. L'idée de plusieurs dieux existe, et partout où on la rencontre, où le pluriel de Dieu est employé dans sa vraie signification, il y a

aussi polythéisme. Nous ne comprenons pas ce que veut dire M. Renan dans cette phrase : « Jéhova n'est pas le plus grand entre plusieurs dieux, c'est le Dieu unique. » Cela peut avoir été le cas pour Abraham, et pour Jacob après qu'il fût devenu Israël ; c'était le cas pour Moïse, Elie et Jérémie. Mais que signifie le premier commandement : « Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face? » Ce commandement pouvait-il être donné à une nation pour laquelle le pluriel de Dieu n'avait point de sens? On peut répondre que le pluriel de Dieu était aussi opposé aux sentiments des Juifs qu'il l'est aux nôtres, qu'il répugnait à leur foi si ce n'est à leur raison. Mais comment leur langue souffrait-elle le pluriel d'un mot qui exclut aussi bien la pluralité que l'idée de cercle celle de plusieurs centres?

Nous arrivons ainsi à un point de vue tout différent de celui de M. Renan. Nous ne pouvons rien découvrir qui nous autorise à admettre que la race sémitique soit douée d'un instinct monothéiste manquant à la race arienne. L'intuition primitive de Dieu est commune à l'une et à l'autre ; toutes les deux ont été exposées dans la formation des noms de la divinité à de grands dangers ; toutes les deux sont tombées dans le polythéisme. La phraséologie mythologique est particulière à la race arienne, la croyance à un Dieu national, à la race sémitique : un Dieu que son peuple a choisi aussi bien que celui-ci a élu son peuple.

M. Renan peut nous répondre que nous éludons son problème et que nous n'avons pas résolu les difficultés qui l'ont poussé à adopter un instinct monothéiste. Il nous demande comment il se fait que les trois principales religions du monde dont l'unité de Dieu est le ton fondamental, soient d'origine sémitique, et pourquoi les nations ariennes, toutes les fois qu'elles ont adopté la croyance à un Dieu unique, ont dû l'adorer sous des noms dérivés des langues de ces peuples.

Mais considérons de près les faits avant de nous lancer dans les théories. Le mahométisme est certainement une religion sémitique, et son caractère le plus intime est le monothéisme. Mahomet a-t-il donc inventé un nouveau nom pour Dieu? Nullement. Son but était de détruire l'idolâtrie des tribus

arabes, de chasser les anges, les djins, les fils et les filles que l'on attribuait à Allah et de rétablir la foi d'Abraham en un seul Dieu.

Et qu'en est-il du christianisme? Christ est-il venu dans le monde pour prêcher un nouveau Dieu? Lui ou ses disciples ont-ils inventé un nouveau nom pour Dieu? Non. Christ n'est pas venu pour abolir, mais pour accomplir, et le Dieu qu'il prêchait était le Dieu d'Abraham.

Et qui est le Dieu de Jérémie, d'Elie et de Moïse? la réponse est encore: le Dieu d'Abraham.

Au lieu donc d'admettre un instinct monothéiste, nous devons faire remonter la foi en un Dieu vivant à un seul homme en qui devait être bénie toutes les nations de la terre. (Gen. XII, 3; Act. III, 25; Gal. III, 8.)

Si, dès notre plus tendre jeunesse, nous avons dirigé nos regards avec amour et respect sur Abraham, l'ami de Dieu, si nous avons puisé nos premières idées d'une vie pleine de la crainte du Seigneur, chez cet homme qui quitta le pays de ses pères pour venir comme un étranger habiter dans le lieu où Dieu l'appelait, qui obéissait toujours à la voix de Dieu, soit que cette voix lui promît un fils dans son vieil âge soit qu'elle lui en ordonnât le sacrifice, cette personnalité vénérable devient encore plus majestueuse à nos yeux, quand nous apprenons à voir en elle la source vivante de la foi qui doit unir tous les peuples, et le germe de cette bénédiction céleste, qui, au moyen du fondateur de la véritable religion, se répandra sur tous les gentils.

Et si l'on nous demande comment Abraham, seul et unique, eut cette première intuition qui a révélé Dieu à toute l'humanité, et comment il arriva à la connaissance du Dieu unique en abjurant tous les autres dieux, nous n'avons qu'une réponse: par une révélation personnelle, divine. Nous ne nous perdons pas en phrases théologiques, mais nous prenons chaque mot dans son véritable sens. Le Père de la vérité choisit ses prophètes et leur parle d'une voix qui est plus forte que celle du tonnerre. C'est la même voix intérieure par laquelle Dieu parle à nous tous. Elle peut parfois s'affaiblir jusqu'à cesser de se

faire entendre. Elle peut perdre son accent divin et se transformer dans la langue de la sagesse mondaine; mais, de temps à autre, elle reprend pour les élus de Dieu sa nature véritable et retentit à leur oreille comme une voix du ciel. Le mot instinct divin a peut-être un air plus scientifique et moins théologique; mais, d'un côté, il est une désignation peu appropriée pour ce qui est un don ou une grâce, seulement pour un petit nombre; et d'un autre côté, il est réellement moins scientifique, c'est-à-dire moins compréhensible, que celuide révélation personnelle. La question principale n'est pas de savoir si l'on doit nommer la foi d'Abraham un instinct divin ou une révélation. Ce que nous voulons surtout faire ressortir, c'est que cet instinct ou cette révélation a été communiquée exclusivement à un homme et transmise par lui historiquement aux Juifs, aux chrétiens et aux mahométans, en un mot, à tous ceux qui croyent au Dieu d'Abraham. Aussi ne fut-ce pas une simple faveur faite au patriarche; Dieu l'éprouva et le tenta avant de se confier à lui, il dut abandonner la foi de ses pères, abjurer les dieux que ses voisins et ses amis adoraient. Comme tous les adorateurs, il dut se résigner à passer pour incrédule et pour athée; dans notre temps même, on l'aurait jugé insensé si sur la foi de la voix intérieure il avait voulu sacrifier son fils, son unique. Ce n'est pas par un instinct, par des rêveries abstraites, ni par des visions enthousiastes, qu'Abraham reçut sa révélation particulière, mais par une foi qui formait sa personnalité la plus intime. Nous voudrions en savoir davantage sur cet homme; mais, quelque limitées que soient nos idées à cet égard, il est pour nous une figure sublime qu'une seule dépasse dans l'histoire. Nous voyons son zèle dans le service de Dieu; mais jamais ce zèle ne dégénère en esprit de dispute. Quoique Melchisédec adorât Dieu sous un autre nom et l'invoquât comme *Elioun* (le souverain), Abraham le reconnut comme un prêtre du vrai Dieu (*Elohim*) et lui paya la dîme.

Le nom d'Elohim lui-même prouve peut-être l'esprit conciliant d'Abraham. Elohim est un pluriel quoique le verbe qui s'y rapporte soit un singulier. On dit ordinairement que l'esprit des langues sémitiques admet l'usage du pluriel pour les idées

abstraites, et que, dans les passsages où Jéhova est nommé Elohim, ce pluriel doit simplement se traduire par « divinité. » Nous ne nions pas le fait, mais nous voudrions en avoir l'explication ; et cette explication, nous la trouvons dans les différentes phases que traversa l'idée de Dieu dans l'histoire de l'esprit sémitique. Eloah était d'abord le nom de Dieu, et comme il se trouve dans tous les dialectes de la race (le phénicien excepté), on peut avec quelque probabilité le considérer comme le nom le plus ancien de l'être divin, lequel fut adopté dans un temps où la langue primitive des Sémites ne s'était pas encore partagée en dialectes nationaux. Lorsqu'on employa ce nom au pluriel, il ne pouvait signifier, comme tout pluriel, que plusieurs Eloah, et un tel pluriel ne pouvait avoir pris naissance qu'après que les différents noms de Dieu fussent devenus les noms de divinités indépendantes, c'est-à-dire pendant une phase de polythéisme. Le passage au monothéisme ne put avoir lieu que de deux manières, ou bien en niant l'existence des Elohim et en les transformant en démons, comme firent les sectateurs de Zoroastre avec les Dévas de leurs ancêtres brahmanistes ; ou bien en prenant la chose à unpoint de vue plus élevé et en considérant les Elohim comme autant de noms inventés dans l'intention de désigner les différents attributs de la divinité, et qui, avec le temps, avaient perdu leur signification primitive.

Quels que fussent les noms des Elohim qu'adoraient les diverses tribus de sa famille, Abraham reconnut qu'ils désignaient Dieu, et ce fut ainsi q'Elohim, en tant que comprenant tout ce qui était divin, devint le nom par lequel un siècle monothéiste s'annonçait au monde. Jéhova réunissait tous les Elohim en lui, et ainsi il ne pouvait point y avoir de Dieu hors de lui. A ce point de vue, le nom sémite d'Elohim, qui paraît au premier regard offenser à la fois la grammaire et la logique, devient complétement clair et intelligible, et fournit la meilleure preuve que le vrai monothéisme ne pouvait s'élever que sur les ruines du polythéisme. Il est assez facile de tourner en ridicule les dieux des païens, mais la négation pleine d'indifférence des dieux de l'ancien monde, conduit bien plutôt au déisme ou

à l'athéisme qu'à la foi en un Dieu vivant, Père des hommes. On ne peut assez rappeler aux théologiens d'aujourd'hui les paroles de saint Paul : « Il a fait naître d'un seul sang tout le genre humain pour habiter sur toute l'étendue de la terre, ayant déterminé les temps précis et les bornes de leur habitation, afin qu'il cherchassent le Seigneur et qu'ils pussent comme le toucher de la main et le trouver, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous. Car c'est par lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, selon que quelques-uns de vos poëtes ont dit, que nous sommes aussi de la race de Dieu. »

Si nous considérons le développement historique de l'idée de Dieu, en partant de ces prémisses, plusieurs des difficultés que M. Renan a tenté de résoudre par des raisonnements recherchés et subtils, disparaissent complétement. M. Renan, par exemple, met une grande importance aux noms propres sémitiques qui renferment le nom de la divinité, et croit que, comme les noms grecs Théodoros, Théodotos, ils prouvent l'existence de la foi en un Dieu. A notre sens, ils ne prouvent rien du tout. Tout comme en sanscrit Devadatta peut signifier « donné de Dieu » ou « donné des dieux, » de même tous les noms propres cités par M. Renan, qu'ils soient d'origine juive, édomite, ismaélite ou moabite, peuvent s'expliquer de deux manières. Le serviteur de Baal peut signifier le serviteur du maître, ou le serviteur des maîtres. Le don de El peut signifier le don d'un seul Dieu puissant, ou le don des Els, c'est-à-dire des dieux puissants.

Si notre idée du développement de l'idée de Dieu est juste, nous pouvons parfaitement comprendre comment l'intuition primitive de Dieu a pu se manifester de temps en temps, malgré cette phraséologie polythéiste, longtemps avant que Mahomet eût rétabli la croyance d'Abraham en un seul Dieu. La vieille prière arabe, citée par Abul-Tarag, peut être tout à fait authentique : « Je me consacre à ton service, ô Dieu, tu n'as point d'alliés, excepté ton allié sur lequel tu domines d'une manière absolue, ainsi que sur tout ce qui lui appartient. » Le verset de Zoheyr, rappelé par Caussin de Perceval, est en tout cas plus ancien que Mahomet : « Ne cherche pas à cacher devant Allah

tes sentiments les plus secrets; Allah connaît tout ce qui est caché. » Mais ces citations ne prouvent pas plus que l'instinct monothéiste soit général chez les Sémites, que des passages semblables tirés du Veda ne prouvent l'existence d'un monothéisme conscient chez les ancêtres de la race arienne. Nous lisons dans le Rig-Véda : « Agni sait tout ce qui est caché parmi les mortels ; » et plus loin : « Le conservateur de l'ordre, Varouna, est assis au milieu de son peuple; lui, le sage, gouverne et voit de là toutes les merveilles. Il voit ce qui était et ce qui sera. » Mais nous apprenons précisément par ces hymnes que l'idée de la toute puissance, attribuée à un Dieu, n'excluait pas l'admission d'autres dieux. Le poëte, dans sa vision, en invoquant son propre Dieu, oublie les autres ; et celui seul qui doit accomplir ses désirs resplendit dans une lumière brillante aux yeux de son adorateur, comme le Dieu souverain et unique.

La science des religions est encore jeune, et nous devons nous garder de gêner ses progrès par des opinions préconçues et des généralisations précipitées. Les cinquantes dernières années ont mis au jour, d'une manière surprenante, les documents authentiques des principales religions. Nous possédons les livres canoniques du bouddhisme. Le Zendavesta n'est plus un livre scellé et les hymnes du Rigvéda nous font connaître des états religieux plus anciens que les commencements de la mythologie dont nous trouvons les ruines dans Homère et Hésiode. Le sol de la Mésopotamie nous a rendu les idoles que les plus puissantes tribus sémitiques adoraient, et les inscriptions cunéiformes nous ont fait connaître les prières qui étaient adressées à Baal et à Nisroch. Avec la découverte de ces documents, commence une nouvelle ère pour l'étude de la religion ; nous comprenons tous les jours mieux ce que l'apôtre Paul voulait dire dans son discours d'Athènes. Mais, comme dans les fouilles de Babylone et de Ninive, avant de songer à rétablir les anciens palais, il faut fouiller le sol avec lenteur et précaution, pour n'endommager aucune muraille, tout comme on examine avec soin toute pierre angulaire pour ne pas s'égarer dans ces sombres circuits, qu'on dégage avec crainte et tremblement ces monuments fragiles pour ne pas altérer leur forme et effacer leurs inscrip-

tions, ainsi le chercheur, dans le domaine de l'histoire religieuse, doit marcher avec précaution, pour ne pas se perdre dans un labyrinthe sans fin. Les débris sur lesquels il travaille sont bien plus précieux que toutes les ruines de Babylone, les problèmes qu'il doit résoudre, bien plus importants que l'éclaircissement de points contestés dans la chronologie de l'antiquité ; le grand édifice qu'il espère amener à la lumière du jour doit être le vaste fondement du royaume de Dieu sur la terre.

LA SCIENCE CHRÉTIENNE

PAR

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE[1].

La thèse que la science doit être libre, qu'elle doit examiner sans préjugés et partir d'un principe désintéressé, indépendant de tout résultat désiré, cette thèse est si simple et si évidente que ceux qui la posent peuvent parfaitement s'abstenir de la prouver. C'est au nom de cette vérité qu'on condamne fréquemment la dénomination de *science chrétienne*. On objecte à cette science qu'elle est prévenue, asservie à un système, à un parti. Elle ne mérite pas le nom de science que nous lui donnons et n'est tout au plus qu'un assemblage de connaissances, un pêle-mêle de résultats et d'hypothèses, servant à défendre de bonnes et de mauvaises choses. Elle est apologétique, c'est une sorte de plaidoyer, tandis que la véritable science est critique, juge indépendant et représentant de la vérité et du droit. Nous ne voulons pas discuter ce dernier reproche, ni soulever la question de savoir si, en effet, la critique peut se passer de l'apologétique, si, dans le domaine de l'esprit, on peut attaquer sans défendre, trier sans conserver, si tout travail de critique et de démolition, pour ne pas être vain et frivole, ne doit pas avoir comme but immédiat ou lointain une construction positive. Nous admettons pleinement que la science

[1] *Christelyke Wetenschap*, étude insérée dans la revue hollandaise : *Protestantsche Bydragen*. 1. Jaargang, 4. stuk, par M. D. Chantepie de la Saussaye, docteur en théologie et pasteur de l'église réformée hollandaise à Rotterdam.

doit être libre et que, si elle ne l'est pas, elle ne saurait exister. Reste à savoir par quelle voie l'homme peut y parvenir. Or, à cet égard, nous affirmons que la foi chrétienne conduit seule à la véritable science, c'est-à-dire à la connaissance de la vérité.

Nous exposerons d'abord ce que nous entendons par cette thèse, et ensuite nous tâcherons d'en démontrer la vérité.

I

Et tout d'abord il faut dire quelques mots sur la dénomination de *science chrétienne,* que nous préférons de beaucoup à celle de *science croyante* (geloovige wetenschap, glæubige Wissenschaft), dont on se sert fréquemment. La science, chose abstraite, ne pouvant pas être croyante, cette dernière expression n'est pas juste ; de plus elle nous mène à la fausse notion d'une *science ecclésiastique*; car, pour signifier quelque chose, elle doit désigner la science des fidèles dans leur union organique, c'est-à-dire la science de l'église. C'est dans le même sens qu'on parle d'une théologie orthodoxe, libérale, catholique. Quant à l'épithète de chrétienne, nous pourrions parfaitement nous en passer. Elle ne se trouve pas dans les écrits du Nouveau Testament. Ceux-ci ne parlent pas d'une *foi chrétienne* mais de *la foi,* non d'une *vie chrétienne,* mais de *la vie,* de la vie éternelle, révélée en Christ ; de même ils ne parlent pas d'une science chrétienne, mais par opposition à une science faussement ainsi nommée (ψευδώνυμος γνῶσις), de la vraie gnose, de *la science* qui est un don de l'esprit. Cette science-là est pour nous la libre et véritable science; nous la nommons chrétienne par opposition à ceux qui parlent de la science comme d'une chose parfaitement étrangère à la foi et qui professent pour elle une véritable idolâtrie.

Regardons de plus près cette idole, la science ; examinons de quoi elle est faite. Nous tirerons de cet examen le droit de parler d'une science chrétienne.

Au moyen âge la science, sous le nom de scolastique, était entièrement dépendante de l'église. Celle-ci avait établi autour

de l'école une barrière au-dedans de laquelle la science pouvait se mouvoir librement et qu'il ne lui était permis de franchir qu'à la condition d'y rentrer immédiatement. Ainsi circonscrite, la science a rendu de grands services à l'église et à l'humanité, mais cette position ne pouvait être durable. Le peu de pas faits au delà de la limite révélèrent des terrains inconnus. Ce fut la renaissance, l'humanisme, la réformation, la philosophie et enfin la critique historique, qui rompirent complétement et pour toujours l'entrave imposée. L'effort du catholicisme pour fonder une université catholique est une velléité non moins romantique que celle de reconstruire des châteaux en style moyen âge, ou de ramener la littérature à une simplicité idéale et primitive selon le goût des idéalistes allemands et des naturalistes français du siècle dernier. Il est impossible que la science soit de nouveau soumise à l'église.

Mais où donc alors en trouver le point de départ ? On connaît les efforts de la philosophie spéculative depuis Descartes jusqu'à Hegel. Certes il ne faut pas les dédaigner, ni même les considérer simplement comme de grandes œuvres vénérables à cause de leur hardiesse et de leur élévation. Ils ont été comme les croisades dans la vie sociale, de fécondes entreprises, des voyages de découverte, amenant et laissant tous quelque chose qui sera exploité plus tard.

Cependant la loi qui dominait ces entreprises hardies n'était pas découverte, leur nécessité morale et leur solidarité avec l'histoire de la civilisation demeuraient cachées. On commença à douter de la fécondité du fait lui-même. On chercha une base ferme, et, en rejetant les constructions colossales des systèmes spéculatifs comme autant de fantaisies romantiques qui, tout en témoignant du génie humain, ne donnaient pas la certitude et ne devaient, par conséquent, pas prétendre au nom de science, on présuma que la certitude ne pouvait être trouvée que dans les sciences naturelles. On n'avait eu jusqu'alors que d'incertaines hypothèses, on allait avoir, à ce qu'on croyait, des résultats irréfragables ; et, sans examiner sérieusement si le fait était vrai, on demanda quelle pouvait en être la cause. Celle-ci ne pouvait se trouver que dans la méthode. C'est leur

méthode qui donne aux sciences naturelles la certitude de leurs affirmations. Le mot *empirisme* devint le mot d'ordre. On ne demanda pas dans quelles présuppositions la méthode empirique, jusque dans les sciences naturelles, prend son point de départ, ni si ces présuppositions ne nous ramènent pas directement sur le domaine de la spéculation, ni enfin si l'esprit peut être observé de la même manière que la nature ; on se borna à recommander avec enthousiasme la méthode empirique comme la seule vraie et bonne.

On peut dire que cette période approche de sa fin. Les adeptes mêmes des sciences naturelles sont divisés en deux camps. D'un côté les matérialistes, qui, du fait incontestable que les phénomènes, nommés jusqu'ici spirituels, sont accompagnés de faits de l'ordre matériel, concluent, sans ombre de preuve, qu'il n'y a aucune différence entre les uns et les autres. Par un *salto mortale* inouï, on prétend annexer simplement le domaine de l'esprit à celui de la nature. Cependant la contradiction de tant de naturalistes, et surtout l'arrêt qui s'est fait dans le développement de l'école matérialiste, prouvent suffisamment que cette doctrine ne jouit pas d'une approbation générale. On n'a rien expliqué par les termes : atomes, forces, lois, compositions chimiques ; et le résultat définitif est qu'on s'arrête devant la richesse de la vie organique et inorganique comme devant une énigme inexpliquée [1]. On a donné aux représentants de cette école le nom de *maraudeurs de la science* [2], et la passion avec laquelle les matérialistes cherchent à bannir de la science les noms de Dieu, d'esprit, et de tout ce qui s'y rapporte, fait voir que ce sobriquet n'est que trop mérité.

De l'autre côté, on reconnaît pleinement la vérité qui est au fond du matérialisme, et qui ne devient fausse que par une application exclusive et des hypothèses sans base. Mais, tout en se détournant des spéculations aprioristiques qui, surtout dans les écoles de Schelling et de Hegel, prétendent dicter aux

[1] Ce fait est démontré clairement dans le travail érudit du professeur Dr Ulrici : *Gott und die Natur*. Voir sur le matérialisme en particulier l'excellent ouvrage de Dr F. Fabri : *Briefe gegen den Materialismus*.

[2] Julien Schmidt : *Bilder aus dem geistigen Leben unserer Zeit*.

sciences naturelles leur méthode et leurs résultats, on avoue que celles-ci se heurtent partout contre des mystères qui n'appartiennent plus au domaine de l'empirisme, et qui indiquent l'existence de forces et de causes qui ne sauraient être expliquées par les phénomènes mêmes. On reconnaît ainsi l'existence d'un monde spirituel qu'on se garde de faire rentrer dans le domaine des sciences naturelles.

Il est d'une grande importance de constater ce fait que les sciences naturelles comme telles n'ont rien à dire contre le théisme, et qu'elles laissent entièrement intact le domaine des sciences spirituelles. Si jusqu'ici elles ne peuvent rien alléguer pour fortifier les hypothèses d'où part la philosophie spéculative aussi bien que la théologie, si les adeptes de ces dernières sciences, qui veulent encore se servir, en faveur du théisme, d'arguments empruntés aux sciences naturelles (les arguments cosmologique et physico-théologique), doivent les modifier d'après les résultats nouveaux, cette circonstance, loin d'affaiblir les sciences spirituelles, en augmente la force en les contraignant de se replier sur elles-mêmes.

En même temps, la philosophie spéculative commence à se remettre des coups graves qu'elle a reçus, et à se réveiller de l'étourdissement dans lequel elle se trouve depuis que son doux rêve de concevoir à priori les combinaisons de la nature a été dissipé. L'héritage de Kant n'étant pas utilisé par la science naturaliste, on commence à construire avec l'édifice délabré un nouveau bâtiment plus solide. Longtemps on avait dédaigné le côté pratique de la philosophie kantienne. En y revenant aujourd'hui de plus en plus, on ne se contente pas de reprendre l'argument moral tel qu'il a été présenté par Kant; mais on commence à défricher cet immense terrain que le penseur de Kœnigsberg avait nommé déjà l'ordre moral de l'univers, et que ses successeurs, Hegel surtout, ont reconnu dans sa vaste étendue. Le théisme moderne [1] n'est plus, comme

[1] En parlant du théisme moderne immanent, opposé au théisme transcendant de Kant, M. Ch. de la Saussaye n'entend pas tant la philosophie de Baader et de son école, ou celle de Schelling dans sa dernière période, que les tendances de MM. Fichte fils, Weisse, Ulrici et des autres rédacteurs du journal de philoso-

celui de Kant, simplement un postulat de la raison pratique, mais la clef de l'histoire. Ayant découvert dans l'histoire une raison suprême, le Verbe (*Logos*), comme c'est là le cas déjà chez Fichte et surtout chez Hegel, on ne veut plus d'un théisme transcendant comme celui de Kant, qui au fond n'est qu'un déisme, un supranaturalisme en dehors et au-dessus de la réalité. On cherche un théisme immanent, dont le caractère consiste à considérer les réalités de la vie spirituelle comme des faits donnés, à les examiner et à les décrire, sans vouloir les concevoir d'une manière aprioristique.

Nous pouvons donc relever ces deux faits : d'abord, que les sciences naturelles inclinent à reconnaître l'existence d'un monde supérieur à celui qu'on peut expérimenter, et secondement, que la philosophie a pris conscience de sa force, en découvrant que le surnaturel qu'elle cherche trouve sa base et son appui dans l'esprit même de l'homme, en d'autres termes, en constatant l'immanence de Dieu. Ils montrent qu'il y a encore un moyen de parvenir à la certitude autre que l'observation empirique. Et même si l'on n'avait pas trouvé ce moyen, les sciences naturelles n'auraient pas le droit d'imposer leur méthode aux sciences spirituelles. Les phénomènes qui ont lieu en dehors de l'homme, et dont l'objectivité ne peut être constatée que par la répétition des expériences et la comparaison avec d'autres phénomènes semblables, peuvent être étudiés au moyen des sens. Ceux-ci sont les véhicules qui mènent à la raison, laquelle conclut, par l'analyse et la synthèse, si ces phénomènes confirment ou contredisent l'hypothèse des lois de la nature, et admet les lois comme telles jusqu'à ce que de nouveaux phénomènes mettent en doute leur valeur. Par le fait de cette hypothèse[1], l'empirisme entre sur le terrain métaphy-

phie et de théologie spéculative (*Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*). Ces tendances, qu'on ne saurait nommer des systèmes, continuent la ligne qui semblait terminée après Hegel. La philosophie de Baader se détourne tant soit peu de ce développement, et l'importance de Schelling consiste surtout en ce qu'il a de nouveau introduit la nature dans la philosophie théiste et spécifiquement chrétienne.

[1] En parlant de l'hypothèse des lois de la nature, nous n'entendons pas nier l'existence de ces lois, mais seulement affirmer le caractère hypothétique de

sique. L'homme intérieur, au contraire, ce qui agite le cœur (*Gemüth*) de l'homme, ce qui est spécifiquement humain en lui, reste étranger à ces expériences et indifférent à ces résultats. Par là, sans doute, on ne découvre pas Dieu dans la nature, ni l'élément spirituel dans une de ses parties, et, au point de vue des sciences naturelles et purement empiriques on n'a pas le droit de parler ni de différents règnes de la nature, ni de diverses espèces et familles des êtres organisés, ni d'une diversité de races dans l'humanité, ni même d'une différence spécifique entre l'homme et l'animal. On ne peut voir en tout cela que des compositions chimiques différentes, les expressions diverses d'une même et impénétrable force vitale, les manifestations de la nature une, inconnue, hypothétique, qui se montre par des nuances et des transitions innombrables, mais qui en même temps cache toujours son essence. Et pourtant l'homme sent le besoin de connaître ces arrangements réfléchis de la nature. Il classifie presque à son insu, il admet involontairement mais inévitablement qu'il y a une raison dans les choses; mais en le faisant il voit clairement que l'empirisme ne lui montre pas cette raison, et qu'il n'y trouve pas ce que la science cherche véritablement. Son résultat n'est pas le cri de triomphe : εὕρηκα, mais la plainte du poëte :

« Ins Innere der Natur dringt kein geschaffener Geist. »

Cette science ne reçoit donc les louanges d'impartialité, de désintéressement, de pureté et de certitude, qu'à la condition de ne pas toucher l'homme intérieur, de laisser inexpliqué le secret que nous examinons. S'il y a un domaine de l'esprit, même dans la nature, il serait absurde de supposer qu'on puisse l'observer de la même manière que le monde extérieur. Ce qu'on nomme l'empirisme intérieur est quelque chose de

celles qui sont acceptées, et par conséquent la possibilité de changement, non pas de la nature elle-même, mais de ce que la science en dit. Avant que les phénomènes de l'électricité et du magnétisme fussent étudiés, il eût été absurde de parler d'une opération faite à distance. Aujourd'hui il n'y a pas un seul naturaliste qui non-seulement ne reconnaisse l'existence d'une telle opération, mais qui ne la considère comme un des principaux facteurs pour l'explication des phénomènes.

tout différent de l'empirisme dans l'ordre matériel et, ce nom n'est qu'une concession à une méthode favorite. L'esprit se fait sentir, il ne se laisse pas observer; et l'œuvre de l'intelligence est ici un travail de réflexion sur ce qu'on a éprouvé intérieurement. Cette manifestation immédiate[1] de l'esprit est subjective et objective, elle se fait dans l'homme et dans l'humanité; l'une ne saurait être séparée de l'autre. L'histoire, dans le sens le plus vaste de ce terme, ne devient intelligible que par la sympathie, par la réflexion de la vie intime dans le miroir de l'humanité. Toute véritable historiographie est prophétique, et ce coup d'œil prophétique est la plus haute révélation de l'esprit humain.

Pour examiner cette solidarité de l'esprit dans l'individu et de l'esprit dans l'humanité, il faut une autre méthode que celle qui est purement empirique. Qu'on la nomme intuition, synthèse, prophétie, le fond le plus intime en est toujours la foi, la foi à une puissance qui gouverne l'histoire, la foi à l'infaillibilité du jugement moral, la foi à Dieu, à Dieu dans l'histoire, à Dieu dans l'homme.

C'était la mission de la théologie non-seulement de se construire elle-même sur cette base, mais aussi d'éclairer les autres sciences dans cette œuvre. Elle doit être la reine; pour elle, renoncer à ce rang, c'est s'annihiler. Elle est cependant loin de répondre partout à cette sublime vocation. A côté d'une théologie qui, par son entière dépendance de l'église, la démolit au lieu de la soutenir, on voit une théologie qui, pour échapper à cette servitude, s'en laisse imposer d'autres, et continue à regarder les sciences naturelles comme les seules qui soient sûres, et à admettre pleinement leur méthode, quoique celles-ci cherchent pour elles-mêmes une base plus solide, et que la philosophie, l'historiographie même, déclarent cette méthode insuffisante. Considérant la religion comme un élément nécessaire de la nature humaine, cette théologie veut la décrire d'une manière purement empirique d'après les phénomènes par lesquels elle se manifeste. Elle change volontiers son nom

[1] Immédiate, en opposition à la nature qui est aussi une manifestation de l'esprit, mais pas une manifestation immédiate.

de théologie contre celui de science de la religion (*Godsdienstwetenschap*, *Religionswissenschaft*) et ne demande qu'une humble place dans le concert des sciences. Elle devient l'histoire des religions, de sorte que si l'on donne plus d'importance à la religion chrétienne et qu'on la traite avec prédilection[1], il n'y a là qu'une déviation de la pure théorie et une concession à l'intérêt social. Quand nous parlons de science chrétienne, nous nous opposons, en faveur non-seulement de la théologie mais de toute la science, à cette dégénération.

La science chrétienne n'est pas une science servante de l'église. Celle-ci, n'étant pas selon le protestantisme, une institution divine, absolue, munie d'une autorité infaillible et de lois invariables, ne peut prétendre, ni pour sa dogmatique ni pour sa théorie philosophique, au caractère saint et inviolable qui appartient à la base divine sur laquelle elle est fondée. Elle subit l'influence de la science, aussi bien qu'elle exerce une influence sur celle-ci. La science ne devient pas non plus chrétienne par le seul fait que celui qui la cultive est chrétien; car non-seulement il y a souvent un dualisme, faute de conséquence, entre la vie religieuse et la vie scientifique du chrétien ; mais il arrive aussi bien souvent, surtout chez les adeptes des sciences naturelles, que la foi chrétienne elle-même fait établir préalablement le principe de la séparation entre la foi et la science, comme étant actuellement nécessaire.

La science chrétienne est la science qui pose comme principe la foi du chrétien. Cette foi, débarassée de toutes les formes qu'elle a empruntées à l'histoire et à la philosophie, est la foi de l'humanité en elle-même et en Dieu dans la personne de Jésus médiateur. En dehors du Christ, l'humanité se cherche elle-même et elle cherche Dieu ; en lui elle s'est trouvée elle-même dans l'unité avec Dieu. Les prémisses de cette foi sont

[1] C'est dans ce sens qu'on se sert ordinairement de ce mot: science de la religion. On pourrait cependant le prendre dans une meilleure acception, comme la science de ce qui est donné au cœur par la religion, par la foi. Elle aurait alors un côté métaphysique aussi bien que historique; elle serait non-seulement une histoire des religions, mais aussi une dogmatique.

la création de l'homme à l'image de Dieu, et la chute. L'essence en est la rédemption en celui qui, étant l'image de Dieu et l'expression de son être, opère la réconciliation du pécheur avec Dieu.

Par cette foi, l'homme est parvenu véritablement à la connaissance de soi-même et de Dieu[1]. Celui qui est pour l'homme pécheur mais croyant, justice, sanctification, rédemption, lui est aussi sagesse. Le chrétien est le vrai homme qui, parce qu'il a trouvé Dieu, reconnaît aussi ce qui est vraiment humain, et en présente toujours plus l'image dans sa vie. Or, il y a dans la nature humaine un besoin indestructible de science; c'est la connaissance qui a porté l'homme au péché, c'est la connaissance qui lui revient comme le fruit de l'obéissance de la foi. Il y a donc une double connaissance, celle des choses en dehors de Dieu, et celle des choses en Dieu, à laquelle répond une double science. L'une, la science pure, trouve son point de départ dans la pluralité des choses, et partant d'un point quelconque dans la circonférence du cercle, elle tâche de parvenir au centre, à l'être intérieur. L'autre que nous nommons la science chrétienne, part de Dieu pour expliquer ensuite le monde, et de ce centre même elle prolonge ses rayons vers la circonférence qui s'étend toujours plus loin.

Nous ne nions nullement que la première de ces sciences n'ait relativement une raison d'être. Elle est un contrôle indispensable pour la seconde, en la retenant dans les limites de la réalité, et en l'empêchant de tomber dans de vaines spéculations, en même temps qu'elle lui fournit la matière de son travail. Elle pose les problèmes, c'est l'œuvre de l'homme naturel. La seconde de ces sciences donne les solutions; c'est l'œuvre de la foi. Il y a donc ici la même différence que celle qui distingue les besoins religieux que manifestent les religions naturelles, et leur satisfaction par la religion révélée.

En maintenant ainsi la réalité de la science chrétienne, nous ne la regardons pourtant pas comme le savoir absolu, ainsi

[1] La doctrine de la justification par la foi signifie dans son acception ethico-religieuse, que l'homme a retrouvé en Christ l'image perdue de Dieu, l'idéal qu'il ne trouve pas en lui-même.

que le fait le panthéisme. Voici donc un petit résumé de la tâche qui lui est imposée.

Et d'abord elle doit expliquer son propre principe, la foi chrétienne ; elle commence ainsi la série des sciences par la théologie. Celle-ci n'est pas pour elle une description empirique des phénomènes dont l'ensemble forme la religion chrétienne, dans le but de parvenir ensuite avec l'aide d'autres phénomènes religieux à une théorie sur l'essence de la religion; elle est bien plutôt une critique de ces phénomènes d'après le principe chrétien, suivie d'une explication de ce principe dans la richesse de son application et de ses résultats. La dogmatique et l'éthique forment le faîte de la théologie, supposent les résultats de la théologie exégétique et historique, et quoique celles-ci, ayant leur caractère à elles, ne doivent pas être traitées simplement comme des branches de la théologie philosophique (dogmatique et éthique), elles ne doivent pas non plus être détachées du principe chrétien. Pour être bon exégète, il ne suffit pas d'analyser les différentes parties des saintes Ecritures, sans sympathie, et sans avoir un sens pour leur organisme; il faut savoir saisir et comprendre leur esprit, à force d'en être pénétré soi-même. Pour comprendre l'histoire de l'église chrétienne, il ne suffit pas de la considérer comme l'histoire du royaume de Dieu. L'expérience chrétienne (la *conscience* chrétienne, comme dit Schleiermacher) est le principe de la théologie, la base sans laquelle elle ne saurait exister [1].

La science chrétienne ne se borne cependant pas au domaine de la théologie proprement dite ; son principe s'étend sur toute l'encyclopédie des sciences.

Les efforts désespérés que fait l'école naturaliste pour élever l'historiographie à la hauteur d'une science, sans toutefois y faire intervenir l'élément moral, prouvent combien l'histoire est défigurée quand on n'y reconnaît pas Dieu.

La linguistique, en dehors du principe chrétien, ne peut que constater les particularités caractéristiques de la parole hu-

[1] Cette idée est développée plus largement dans une brochure de M. Ch. de la Saussaye : L'essence de la théologie (*Het wezen der Theologie*). 1867.

maine, mais ne comprend ni la signification spirituelle de la langue, ni les rapports des langues entre elles.

La philosophie tâche en vain d'échapper à la mort dont le matérialisme la menace, si elle ne trouve pas la base de ses hypothèses, Dieu et esprit, dans le théisme chrétien, dans la révélation personnelle de Dieu à l'esprit de l'homme [1].

Les sciences naturelles sont les plus éloignées du centre de la science chrétienne, et, quoique sous ce rapport l'école de Baader ait de grands mérites et possède des trésors qui ne sont pas encore exploités, et que celle de Herbart, surtout dans le travail intéressant de M. Lotze (*Microcosme*), mérite d'être nommée ici à cause de sa tendance théiste, on ne peut pas encore parler d'une science chrétienne de la nature. Il est une manière chrétienne d'envisager la nature, d'après laquelle le monde visible est considéré non-seulement comme le symbole du monde spirituel, mais comme enraciné dans celui-ci, d'après laquelle, par conséquent, les phénomènes qu'on nomme ordinairement des miracles, sont admis et même nécessairement postulés. Les sciences naturelles cependant, partant des phénomènes et marchant d'un pas excessivement lent, ne sont pas encore parvenues à la reconnaissance des lois ou plutôt de la raison des miracles, de sorte que pour indiquer ces phénomènes qu'on ne peut pas encore expliquer scientifiquement, l'expression de surnaturel doit être gardée. Mais de même qu'il est anti-scientifique de rejeter ce qui n'est pas encore expliqué, et de tenir les faits si peu nombreux qui le sont pour la mesure de ce qui est possible, de même aussi il est anti-scientifique de renoncer à cause de ce qui reste encore caché, au besoin de le ranger dans l'ensemble organique

[1] Pour prouver cette thèse il faut remarquer la différence du développement philosophique en France et en Allemagne. Dans ce dernier pays le théisme incline de plus en plus au christianisme, tandis qu'au contraire le théisme de l'école de Cousin, ayant accepté une forme purement déiste, indifférente à la révélation chrétienne, devient toujours plus impuissant contre le positivisme croissant. Voir sur Cousin l'étude de M. Ch. Sécrétan. L'impuissance de cette école à maintenir le théisme, se manifeste surtout par le ton abattu des écrits de son excellent disciple, Em. Saisset, principalement dans son *Essai de philosophie religieuse*.

et de faire ainsi de cette dénomination provisoire de miracle, l'expression d'un principe absolu. L'idéal du chrétien doit être de comprendre, c'est-à-dire de ramener dans l'ensemble harmonieux et un tout ce qui porte encore à ses yeux un caractère dualiste. C'est là l'exigence de la foi en un seul Dieu, qui est aussi bien le Dieu de la nature que celui de la grâce [1].

Résumons-nous : il y a au-dessus de la science ecclésiastique, qui en identifiant la vérité absolue avec la connaissance de la vérité, asservit complétement la science, et au-dessus de la science naturaliste, qui part de la pluralité des choses pour parvenir à leur unité sans jamais atteindre son but, une troisième science, naissante encore, qui cherche à comprendre la réalité en partant de l'expérience du chrétien, c'est-à-dire de l'immanence de Dieu [2]. Nous la nommons science chrétienne ; son point de départ est l'expérience exprimée dans cette parole de Jean : « Nous savons que nous possédons la vie éternelle ; » sa méthode est l'intuition décrite dans cette parole

[1] On voit que l'existence d'un domaine inexplicable et impénétrable dans la nature, est reconnue par les adeptes des sciences naturelles, entre autres dans l'ouvrage très intéressant du professeur bernois Max Perly : *Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur.* En dehors de l'hypothèse fort générale, mais hasardée de l'auteur sur l'unité spirituelle de la terre (le *Geodaemon*) et de sa théorie sur la création, qui ressemble beaucoup à la doctrine gnostique de l'émanation, l'ouvrage conserve toute sa valeur scientifique, par le fait qu'il constate la réalité d'une multitude de phénomènes qui ne cadrent pas avec ceux qu'on peut expliquer par l'empirisme.

[2] Pour éviter un malentendu, M. Ch. de la Saussaye ne se sert que très rarement du mot de révélation. Selon le sens populaire ce mot signifie ou bien certaines choses révélées par Dieu, surtout des doctrines imposées à l'intelligence avec une autorité divine, ou bien les saintes Ecritures. Cette acception n'est d'abord pas biblique, les deux termes φανέρωσις et ἀποκάλυψις signifiant l'un la révélation dans le macrocosme, l'autre celle dans le microcosme. Ensuite elle repose sur une notion de Dieu, déiste, abstraite, supranaturaliste, qui comme telle n'est pas chrétienne. M. Ch. de la Saussaye entend par le mot de révélation, le fait que Dieu se manifeste soi-même, dans le monde extérieur et intérieur, de sorte que l'homme qui peut le reconnaître, est coupable quand il ne le fait pas. C'est là l'immanence théiste, l'habitation de Dieu dans la création, qui forme un caractère essentiel de la notion de Dieu dans le christianisme, et qu'il faut bien distinguer de la soi-disante immanence panthéiste ou naturaliste qui compromet

du même apôtre : « C'est l'esprit qui reconnaît que l'esprit est la vérité. »

Nous voulons montrer maintenant que ce chemin est sûr, et que la foi chrétienne mène en effet à la science.

(A suivre.) Dr J.-J. P. VALETON fils.

la transcendance et qui n'aboutit pas à la personnalité de Dieu. Pour nous l'immanence de Dieu suppose toujours sa transcendance. En disant : Dieu est immanent, il est au-dessus, non au dehors du monde, il le porte par sa parole puissante et lui donne la vie par son esprit, nous posons qu'il est, non pas la somme et le produit, mais le principe et l'origine de tout, en d'autres termes, le créateur du ciel et de la terre. Par contre, sans son immanence on ne saurait parler de sa transcendance. Si Dieu ne vivait pas en nous et autour de nous dans la nature, nous ne saurions jamais poser sa transcendance, ni croire qu'il est. Toutes les preuves pour l'existence de Dieu sont empruntées à la conscience indestructible qui est en nous de son existence. Or, comment expliquer cette foi à Dieu, cette foi qui précède tout raisonnement et le domine, sinon par le fait que Dieu lui-même vit en nous? La thèse que l'homme, en réfléchissant sur les impressions qu'il subit et les effets qu'il voit, conclut que c'est un Dieu qui donne ces impressions et qui produit ces effets, revient à attribuer à l'intelligence le don d'inventer Dieu. Le déisme, c'est-à-dire la négation de l'immanence de Dieu, est un pur intellectualisme, et l'intellectualisme, qu'il possède ou non la foi à un Dieu qui est le produit d'un procès intellectuel, est l'idolâtrie, la déification de l'intelligence.

BULLETIN

THÉOLOGIE

H. Martensen. — L'éthique chrétienne[1].

Nous nous réservons de revenir par une analyse développée sur cet important ouvrage. Mais son importance même nous oblige à ne pas attendre ce moment pour en donner dès à présent un aperçu sommaire.

M. Martensen est, comme on le sait, un Danois, évêque de Seeland, et l'ouvrage que nous annonçons est une traduction allemande de l'original danois. Auteur d'une *Dogmatique chrétienne*[2], très répandue, il avait, il y a déjà une trentaine d'années, préparé le livre qui paraît aujourd'hui, par une *Esquisse d'un système de philosophie morale*[3].

L'introduction développe l'*idée de l'éthique chrétienne*, puis la définit elle-même : la science de la vie morale déterminée par le christianisme.

La moralité chrétienne a pour fondement le rapport de dépendance à l'égard de Christ; elle a pour objet de sanctifier la vie morale de l'individu dans ses relations avec le monde et de la faire servir au développement du royaume de Dieu.

Le rapport de l'éthique à la dogmatique est celui de la moralité à la religion, ou celui de la liberté à la dépendance. La dogmatique est éthique et l'éthique est dogmatique; mais si les mêmes doctrines composent le fond des deux sciences, elles y sont considérées d'un point de vue différent : Christ rédempteur ou modèle, l'église institution divine ou organisation humaine, etc.

Quant à la division de l'éthique, le bien se présente à nous soit comme royaume de Dieu, soit comme perfection personnelle, soit comme loi de Dieu. En outre un double intérêt demande ici à être satisfait : l'intérêt contemplatif, qui se préoccupe des principes, et l'intérêt pratique qui s'attache aux formes concrètes que les idées

[1] *Die christliche Ethik*, von H. Martensen. Allgemeiner Theil. 1 vol. in-8 de VIII et 652 pages. 1872.

[2] *Die christliche Dogmatik*. (1850.)

[3] *Grundriss zum Systeme der Moralphilosophie*. (1841.)

morales revêtent dans la réalité. De là deux parties : une générale, ayant pour objet les idées et les principes qui déterminent les conceptions morales du monde et de la vie ; une partie spéciale ayant pour objet la vie morale dans les formes particulières et individuelles de sa réalisation.

La *partie générale* (la seule exposée dans le volume actuel) doit avant tout s'occuper des postulats de l'éthique chrétienne. Postulat théologique : la conception éthique de Dieu. Postulat anthropologique : l'homme, créature, esprit et corps, formé à l'image de Dieu. Postulat cosmologique et sotériologique : l'ordre moral du monde. Postulat eschatologique : la fin de l'histoire et l'accomplissement du royaume de Dieu.

Si la dogmatique, dont l'objet est l'exposition des faits de la révélation divine, doit commencer avec l'idée de Dieu et de la création, pour se terminer avec l'eschatologie, l'éthique, qui est la science pratique de la vie et du monde, commencera avec la destination finale de l'homme, c'est-à-dire avec l'idée du souverain bien. Aussi, immédiatement après ce qui précède, vient une exposition des concepts éthiques fondamentaux : le souverain bien, la vertu, la loi.

Le souverain bien, c'est, dans le sens de *bonum supremum et consummatum*, le royaume de Dieu, l'union de la sainteté et du bonheur, le royaume saint de l'amour dans une harmonie accomplie du monde.

La vertu : Christ, notre modèle, idéal de la personnalité humaine, type de la liberté morale, de l'amour et de l'obéissance, et enfin de la gloire ; les disciples, dont le caractère spécifique est une communion vivante, personnelle et continue, et dont la vertu cardinale est l'amour de Dieu en Christ.

La loi ; son rapport avec le sujet individuel fournit le concept du devoir ; elle se révèle comme quelque chose de nécessaire, ayant une valeur absolue ; de là son autorité. Son contenu est l'amour de Dieu et du prochain. La nécessité d'une loi révélée est impliquée dans le fait du péché.

H. Ewald. — L'Épitre aux Hébreux, et l'Épitre de Jacques [1].

« Il ne faut pas voir dans ce petit livre autre chose qu'une suite de mes études sur le Nouveau Testament, et particulièrement sur les

[1] *Das Sendschreiben an die Hebräer und Jacob's Rundschreiben.* Anhang zur Erklärung der Sendschreiben des Apostel Paulus, von H. Ewald. 1 vol. in-8 de VIII et 230 pages. 1871.

êpîtres de l'apôtre Paul. L'épître aux Hébreux est la continuation la plus immédiate et la plus importante de ce genre de littérature chrétienne dont les épîtres de Paul furent le premier modèle; elle se rattache à celles-ci aussi étroitement que s'étaient rattachées aux Psaumes de David une série d'autres poésies dignes de porter le nom du roi-prophète, et aux écrits aussi bien qu'au nom de Moïse tout un ensemble de documents relatifs aux temps primitifs. Par contre, l'épître catholique de Jacques est une composition absolument différente; elle n'a vraiment de commun avec les lettres de l'apôtre des gentils que le caractère chrétien. Cependant, en dépit de sa brièveté, elle contrebalance les épîtres de Paul, et c'est là ce qui la distingue uniquement parmi tous les écrits du Nouveau Testament. C'est aussi là ce qui en rend l'étude indispensable pour quiconque s'applique à discerner dans les épîtres écrites pendant les dernières années qui précédèrent la ruine de Jérusalem, l'action de l'esprit chrétien, travaillant à défendre son existence et son œuvre contre la corruption ancienne et nouvelle. » (Pag. III.)

M. Ewald voit l'occasion et le but de l'épître aux Hébreux dans le besoin qu'avaient les chrétiens de cette époque et surtout ceux d'Italie, d'être prévenus contre le danger de retomber dans le judaïsme ou tout au moins dans un demi-judaïsme. Il lui donne pour auteur ni Paul, ni Barnabas, ni Luc, ni Clément Romain, ni Apollos, mais un jeune disciple et un ami de l'apôtre Paul. C'est de Césarée ou des environs que ce personnage, qui nous est du reste inconnu, doit avoir écrit son épître. Formé à l'école de Philon, il a cherché à atteindre son but en présentant Jésus comme absolument supérieur à Moïse et à Aaron ainsi qu'aux anges du rang le plus élevé, comme le seul véritable souverain sacrificateur, celui qui seul a réalisé toutes les espérances de la vraie religion et établi pour jamais le royaume de Dieu.

Voilà ce qui fait le sujet central de l'ouvrage tout entier, qui est écrit dans la manière de Philon et que, pour le distinguer des épîtres plus familières de Paul, on peut appeler un traité scientifique (une sorte de *Midrasch*).

M. Ewald divise l'épître aux Hébreux en cinq parties principales:

1° I.—II, 4. Christ est au-dessus des anges.

2° II, 5. — V, 10. Il est de même supérieur au souverain sacrificateur de l'ancienne alliance; aussi faut-il se réclamer de lui et s'attacher à lui.

3° V, 11. — X, 31. Il est le souverain sacrificateur véritable, spiri-

tuel, le médiateur de l'alliance parfaite entre Dieu et les hommes, et par là même le fondement unique pour une espérance sûre de la vie éternelle.

4° X, 32. — XII, 11. C'est en lui que nous devons croire. Importance et nature de cette foi; son efficacité et son prix.

5° XII, 12. — XIII, 25. Exhortation chrétienne, toujours en vue du contenu essentiel de l'épître entière.

De l'épître aux Hébreux, notre auteur passe à l'explication de celle de Jacques. Relativement aux questions introductrices relatives à l'auteur, à l'époque, et au but de sa composition, M. Ewald se contente de nous renvoyer au volume sixième de son *Histoire du peuple d'Israël*, et se borne ici à quelques observations sur la disposition et l'art de cet écrit « si particulier dans son genre et si absolument original. »

L'épître se divise, selon lui, en sept parties :

1° I, 2-18. Devoir du chrétien dans les tentations.

2° I, 19-27. Son devoir à l'égard de la Parole de Dieu.

3° II, 1-13. Son devoir au milieu de ses frères.

4° II, 14-16. Rapport de la foi et des œuvres (sujet capital de toute l'épître).

5° III, 1-18. Funestes effets de la science orgueilleuse.

6° IV, 1-12. Exhortation sérieuse et solennelle sur l'obligation de l'humilité, de l'obéissance envers Dieu et de l'amour fraternel.

7° IV, 13. — V, 11. Coup d'œil messianique sur la double perspective du jugement des impies et du salut des fidèles.

8° V, 12-20. Appendice relatif à trois obligations particulières des églises chrétiennes : la fidèle observation du commandement de Christ, contenu dans Math. V, 34-37 et XXIII, 16-22, la fidélité dans la prière, et la conversion des égarés.

P. Kleinert. — Le Deutéronome et son auteur[1].

L'auteur commence par une revue sommaire des travaux antérieurs relatifs à la critique du Pentateuque et plus particulièrement du Deutéronome : *De Wette*, *Bleck* et *Stähelin*, d'un côté, et *Bohlen*, *George* et *Vatke*, de l'autre ; puis *Ranke*, *Hengstenberg*, *Keil*, *Ewald*, *Schrader*, *Riehm*, *Vaihinger*, *Knobel*, *Kuenen*, et enfin *Graf* et *Delitzsch*.

« En présence d'un état de ce point de la science critique, où la di-

[1] *Das Deuteronomium und der Deuteronomiker*. Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte, von P. Kleinert. 1 vol. in-8 de VIII et 267 pag. 1872.

vergence et la contradiction l'emportent tellement sur l'accord, le seul procédé possible est d'en reprendre l'étude par le commencement, de n'emprunter aux recherches antérieures que les résultats admis universellement et ayant pour base un examen irréprochable et une saine exégèse, et, en dehors de ces conditions, de repousser comme nulles et nos avenues toutes les solutions indûment présentées comme définitives. »

M. Kleinert distingue entre la méthode *théologique* qu'il rejette, et la méthode *purement historique,* qu'il adopte.

Son œuvre se divise en six Etudes.

I. Caractère de la partie capitale du Deutéronome. Sous sa forme actuelle le Deutéronome se compose d'une trame historique, enveloppant une exposition de la loi que l'auteur du livre présente comme ayant été édictée par Moïse dans le pays de Moab.

II. Rapport de la loi d'après Deutéronome V—XXVI, avec les livres intermédiaires du Pentateuque. Le Deutéronome a un caractère religieux, éthique et même homilétique, sensiblement différent du point de vue théocratique et symbolique des trois livres précédents.

III. La loi du Deutéronome peut-elle dater de l'époque de Josué? Non, pas plus que du temps de Manassé ou d'Ezéchias.

IV. La loi du Deutéronome, sous sa forme actuelle, peut-elle avoir eu Moïse pour auteur? Non, nous avons ici un remaniement, postérieur à l'époque mosaïque.

V. A quelle date faut-il placer la codification de la loi du Deutéronome? Tout nous indique la fin de l'époque des Juges.

VI. Les morceaux qui précèdent et ceux qui suivent la loi doivent-ils être attribués a une date différente? La loi et la trame historique ont le même auteur, à l'exception des passages XXXI, 14-23, XXXII, 48-52, XXXII, 1-43, XXXI, 24-29 et XXXIV, 1-12.

Au lieu d'un récit continu et suivi, nous avons ici devant nous trois fragments principaux, indépendants et distingués par une suscription et une souscription semblables.

1° Discours de Moïse I, 1-IV, 43.

2° La loi, IV, 44 et suiv.

3° Les *termes de l'alliance,* XXVIII-XXX.

Enfin M. Kleinert propose, comme résultat de son étude, les hypothèses suivantes.

L'auteur réel du Deutéronome est Samuel. Le Pentateuque fut rédigé au plus tard sous Ezéchias et achevé par l'admission du Deutéronome. Par contre le *livre de l'alliance* du Deutéronome, remanié

et augmenté à l'époque de Jérémie, ne peut avoir été incorporé au Pentateuque actuel que par Esdras.

REVUES.

La conscience chrétienne [1].

Nous annonçons avec plaisir cette nouvelle revue, la première de ce genre qui se publie en Italie. C'est une publication évangélique, spécialement mais non exclusivement religieuse, conçue d'après un plan analogue à celui du *Chrétien évangélique* et à celui de la *Revue chrétienne*. Son principe fondamental et inspirateur est *la foi à l'Evangile, ou le contact de la conscience humaine avec la personne de Christ, ou mieux encore l'union de l'homme avec Dieu en Jésus-Christ, chemin, vérité et vie, source de salut et de perfection pour l'individu, l'église et l'humanité.* — Les motifs qui ont poussé le directeur à la fonder sont de deux sortes : 1° *Motifs généraux* : « La situation religieuse actuelle de l'Italie ; le besoin de vérité, senti de plusieurs et satisfait chez un fort petit nombre ; l'empire croissant de l'indifférence et de l'incrédulité religieuses ; l'esclavage moral créé et maintenu par la superstition ; les erreurs des partis qui veulent réformer l'Italie au moyen de palliatifs et de demi-mesures, sans recourir pleinement à la vertu de l'Evangile ; l'obligation de rendre témoignage à l'Evangile de toutes les manières possibles et particulièrement au moyen de la presse pour atteindre toutes les classes de la société. » 2° *Motifs spéciaux* : « Le désir de contribuer à fonder en Italie une science critique chrétienne, indispensable au progrès de l'œuvre évangélique ; la recherche de la méthode propre à résoudre les problèmes et à satisfaire les besoins religieux ; la nécessité de combattre les principes d'autorité et de licence en matière de foi ; la convenance de s'opposer à la confusion comme au divorce de la foi et de la science ; l'opportunité de faire avancer la grande question de la séparation de l'état et de l'église, et enfin le besoin de soutenir le principe de l'indépendance et de la liberté intérieure des églises. »

Quant aux matières, la *Revue* ne se bornera pas à l'étude des questions de religion pure ; elle embrassera aussi l'examen des problèmes de religion appliquée, vu qu'il ne suffit pas de présenter l'Evangile

[1] *La coscienza cristiana*, sous la direction de Oscar Cocorda. — *Milan*. Corso Venezia, 61.

dans ses principes, mais qu'il convient d'en montrer l'influence dans ses diverses applications à la science, à la vie humaine et à la société. C'est pourquoi, tandis que d'un côté la *Revue* s'occupera d'*exégèse biblique*, de *doctrine*, de *morale*, d'*apologétique*, d'*histoire du christianisme*, de *missions* et de *questions ecclésiastiques*, elle touchera aussi à la *critique*, à la *philosophie*, à l'*ethnologie*, aux *sciences naturelles*, à l'*histoire*, à la *littérature*, à la *jurisprudence* et aux questions *sociales et politiques*.

Pour fortifier le caractère d'actualité que l'on désire imprimer à la *Revue*, on aura soin d'insérer dans chaque numéro un *bulletin bibliographique* et une *revue du mois*.

Les caractères principaux de la *Conscience chrétienne* seront donc les suivants: « Elle sera une revue évangélique, une publication religieuse mais non exclusivement théologique, un travail scientifique et pratique à la fois, une œuvre critique, une arme d'apologétique, un instrument d'évangélisation, d'édification et d'instruction et un moyen favorable à l'étude des principes et des problèmes qui préoccupent notre époque agitée. »

Ce sont là tout au moins les vues et les désirs de la direction. Il va sans dire que pour réaliser cet idéal, la *Revue* ne doit pas être l'organe d'un parti, mais celui de la science religieuse. C'est pourquoi, se plaçant au-dessus de toutes les barrières ecclésiastiques, elle ouvre ses colonnes à toutes les convictions et à tous les travaux qui ne sont pas en contradiction ouverte avec la Parole de Dieu, et elle invite tous les amis de la vérité à concourir à sa collaboration.

Le titre de la *Revue* montre que la direction désire maintenir avec soin les deux éléments objectif et subjectif du christianisme: le témoignage historico-biblique et la foi individuelle, qui l'un et l'autre sont doués d'une souveraine énergie critique, et même sont les deux éléments les plus essentiellement critiques qui existent. Il montre surtout que ces deux éléments, on désire les unir dans la conscience qui, rendue chrétienne par cette union même, devient à la fois le vrai sanctuaire de la religion et la faculté critique par excellence. La *Revue* vise à être le reflet et l'écho de la conscience chrétienne, en même temps qu'à servir au bien de la patrie, au progrès de l'église et à la gloire de Dieu.

ZEITSCHRIFT FUR DIE HISTORISCHE THEOLOGIE.

1871. — Première livraison.

C.-F. Kœhler. Gottfried Arnold.

E. Friedberg. Histoire de l'intérim dans les pays du prince électeur de Saxe, en 1549

FH. FŒRSTER. Denys-le-Grand, d'Alexandrie.
L. KOCH. Asterius, évêque d'Amase.
K. LEIMBACH. Tertullien, source de l'archéologie chrétienne. (1er art.)

Seconde livraison.

L. KRUMMEL. Utraquistes et Taborites. (1er art.)
F. SIEFFERT. La Galatie et ses premières églises.

Troisième livraison.

L. KRUMMEL. Utraquistes et Taborites. (2e art.)
M. RŒNNEKE. Extraits des décrets du concile diocésain de Pistoie, en 1786.
K. LEIMBACH. Tertullien, source d'archéologie chrétienne.
C. MICHAELIS. Une lettre de Christian, roi de Danemarck, à Luther.

Quatrième livraison.

L. KRUMMEL. Utraquistes et Taborites (fin).
H. RŒNSCH. Témoignages patristiques concernant la forme du texte biblique.

JAHRBUCHER FUR DEUTSCHE THEOLOGIE.

1870. — Troisième livraison.

WAGENMANN. Coups d'œil rétrospectifs sur l'histoire de l'église.
FŒRSTER. Chrysostôme apologète.
SCHMIDT. De l'importance des doctrines eschatologiques pour l'ensemble de la dogmatique et pour la vie chrétienne.
HERRLINGER. Etudes sur la théologie de Mélanchthon. (1er art.)
Bulletin.

Quatrième livraison.

WIESELER. L'épître de Barnabas.
HERRLINGER. Etudes sur la théologie de Mélanchthon (fin).
DUSTERDIECK. La nature de l'espérance.
DE GOLTZ. La méthode systématique dans la théologie dogmatique. (1er art.)
GRUNEWALD. Les Darbystes ou frères de Plymouth.
Bulletin.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN.

1870. — Quatrième livraison.

L. DIESTEL. Les tableaux bibliques dans les églises du moyen-âge.
FR. FAUTH. Du sentiment religieux.

BINDSEIL. Les concordances.

W. GRIMM. Le nom de Matthieu.

Bulletin. — L'église et l'empire romain au IVe siècle, par A. DE BROGLIE. — Histoire de l'église des six premiers siècles, par PH. SCHAFF (1869).

1871. — Première livraison.

KŒSTLIN. Recherches historiques sur la vie de Luther avant la controverse des indulgences.

MEUSZ. Les principes de la pensée moderne et leur application au christianisme.

ENGELHARDT. La marche des idées dans le fragment Ephés., IV, 7-16.

PFEIFFER. Saraï et Sarah.

Bulletin. — Etudes sur la critique de l'A. T. par TH. NŒLDEKE (1868). — Etudes sur les évangiles, par K. WIESELER. (1869). — La politique des papes, de Grégoire Ier à Grégoire VII, par R. BAXMANN. (1868-69).

Seconde livraison.

HAUPT. Entrée de Jésus dans la vocation messianique.

KLOSTERMANN. Le cantique de Moïse et le Deutéronome.

KRUMMEL. Les réformateurs avant la réforme, Wycliffe et Hus.

SAYCE. Le destructeur de Samarie.

Bulletin. — Système d'apologétique chrétienne, par FR. DELITZSCH. (1869). — Introduction historique et critique à l'A. T., par DEWETTE-SCHRADER. — Introduction à l'A. T., par BLEEK. — L'empereur Julien, par MUCKE. — S. Ephræmi Syri Carmina, par BICKELL.

Troisième livraison.

RIEHM. Les chérubins dans le tabernacle et dans le temple.

HENRICHSEN. Les Juifs et Alexandre-le-Grand.

LEIMBACH. La notion du sacrement chez Tertullien.

RŒRICHT. La doctrine johannique du Logos.

OPPERT. Kedorlaomer.

Bulletin — L'année de la naisssance de Christ, par ZUMPT. — Théologie de l'A. T. par SCHULTZ. — Commentaire historique et critique de l'apocalypse, par KIENLEN.

Quatrième livraison.

SCHLOTTMANN. Mesa, roi des Moabites.

BEYSCHLAG. Les adversaires de Paul, d'après la seconde épître aux Corinthiens.

SCHRADER. La liste de l'administration assyrienne.

OPPERT. Salmanazar et Sargon.
VAIHINGER. L'alimentation des Israélites dans le désert.
MŒLLER. Encore quelques mots sur Jean Valdès.
Bulletin. — Vie de Schleiermacher, par DILTHEY. — La pédagogie évangélique, par SCHUTZE. — La législation sociale et économique de l'A. T., par KUBEL.

PHILOSOPHIE.

H. ULRICI. — COMPENDIUM DER LOGIK.[1]

M. Ulrici a publié, en 1852, un grand ouvrage de logique (*System der Logik*) dans lequel il discute toutes les questions se rapportant à cette science. L'abrégé que nous annonçons et qui en est déjà à sa seconde édition, se borne à donner les résultats positifs en négligeant toutes les discussions.

L'auteur croit avoir trouvé une manière de présenter cette science qui peut mieux que toute autre, non-seulement initier les commençants aux études philosophiques, mais leur faire comprendre l'essence, l'origine, la base et la mission de la science en général. Tout en laissant à la logique sa position comme science formelle, appelée à poser les bases des autres, M. Ulrici la met en rapport immédiat avec la théorie de la connaissance, la psychologie et la métaphysique et implicitement avec les idées religieuses.

Ainsi l'auteur s'est attaché à montrer sur quoi, en dernière analyse, reposent la certitude et l'évidence des propositions mathématiques, comment les sciences exactes en général sont possibles. D'un autre côté, la manière dont il comprend la logique le conduit nécessairement à une conception de l'univers plus favorable à la conscience religieuse que le panthéisme allemand moderne et l'athéisme rationaliste auquel la spéculation contemporaine a abouti.

C'est ainsi que l'auteur de ce manuel prétend avoir accompli une réforme de la logique, non pas seulement dans l'ensemble mais encore dans les détails. Il estime avoir prouvé que la logique ne doit être confondue ni avec la métaphysique, comme le veut Hegel, ni avec la théorie de la connaissance en général comme Trendelenburg l'a prétendu dernièrement. La logique formelle a seule droit au nom de lo-

[1] *Compendium der Logik*. Zum Selbstunterricht und zur Benützung für Vortræge auf Universitæten und Gymnasien von Dr H. Ulrici. Zweite neu bearbeitete und vermehrte Auflage. 1 vol. in-12 de XVI et 320 pages. Leipzig, T. O. Weigel, 1872.

gique; seule elle peut prétendre servir de base à la philosophie et à toutes les autres sciences. Les anciennes objections n'ont plus de prise contre cette nouvelle manière de présenter notre science. On ne peut plus dire qu'elle prétend exposer des cadres sans tenir compte du contenu, grouper empiriquement des formules et des principes logiques sans montrer pourquoi ils ont une portée logique générale; que, faute de se mettre en rapport avec la connaissance et la théorie de la connaissance, elle n'est plus qu'une introduction à la science dont la valeur réelle est plus que douteuse. M. Ulrici prétend avoir déduit en premier lieu les lois logiques et avoir prouvé par cela même sur quoi repose la valeur législatrice de ces lois, pourquoi elles sont des règles générales et toujours valables de notre intelligence et quel en est le vrai sens. C'est ainsi qu'il a démontré comment et pourquoi le principe de causalité est réellement une loi générale de la pensée. La question de savoir si l'espace et le temps sont des intuitions ou des notions purement subjectives ou objectives se trouve résolue, ainsi que celle plus générale qui porte sur la valeur objective de nos catégories et de nos notions concrètes de genre et d'espèce. L'auteur prétend en effet avoir dérivé les intuitions du temps et de l'espace, les catégories, nos notions concrètes (de genre, d'espèce), simplement des fonctions logiques de l'intelligence, sans le moindre emprunt à la métaphysique ou à l'ontologie.

Les lois logiques n'ont pas seulement un contenu déterminé, mais elles sont en rapport immédiat avec l'être réel et objectif, parce qu'il est de leur nature de n'avoir pas uniquement une valeur subjective mais encore une valeur objective. Il est ainsi prouvé que, quoique formelle, la logique n'est nullement une science isolée et extérieure, sans aucune valeur pour la construction de la science. Elle se rattache au contraire d'une façon si étroite à la théorie de la connaissance qu'elle est la base sur laquelle celle-ci s'élève immédiatement, sans le secours de la métaphysique, mais au contraire en servant de transition pour arriver à celle-ci.

Le problème logique qui se confond avec celui de la connaissance et qui pour cette raison s'est depuis Kant présenté au premier plan, est la principale question de toute philosophie et de toute science. L'auteur reconnaît que la tâche qui s'impose à la méditation philosophique n'est pas facile. Mais après avoir travaillé et retravaillé le sujet il se croit assez sûr de l'exactitude de la solution pour pouvoir défier toutes les attaques et il prend plaisir à les provoquer.

REVUES.

LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE.

Nous avons sous les yeux les cinq premiers numéros de ce journal, qui paraît le jeudi en une feuille in-8. La *Critique philosophique* est la suite, sous forme hebdomadaire, de l'*Année philosophique*, dont il n'a paru que deux volumes, en 1868 et 1869. C'est l'organe du nouveau Criticisme, dont les *Essais de critique générale* et la *Science de la morale* de M. Renouvier forment les principaux monuments. Le nouveau journal essaie de populariser cette doctrine en l'appliquant aux questions actuelles. Il traite la politique et l'économie comme des applications de la logique, de la psychologie, de la morale et de l'histoire. Il s'occupera des œuvres de littérature et d'art auxquelles ses rédacteurs trouveront une véritable importance, et il rendra compte des travaux et des systèmes scientifiques dans la mesure où les doctrines générales lui sembleront y être intéressées.

Le nouveau Criticisme se rattache étroitement à celui de Kant, que la scholastique de l'université de France affecte de confondre avec le scepticisme. Il exclut la métaphysique plus sévèrement encore que le philosophe de Königsberg, mais il n'est pas moins affirmatif en morale et fonde avec lui le système des croyances rationnelles sur la base de la morale. Il demande les notions de divinité, d'immortalité, de liberté, « non pas aux doctrines plus qu'attaquables qui ont tenté de les définir en maniant les notions abstraites et creuses d'absolu, de nécessaire, d'âme, de substance, de volonté pure, etc. ; mais au sentiment moral qui, après tant de mécomptes, persiste à les réclamer. » En les prenant à ce point de vue, la première de ces notions se rapporte simplement à l'existence d'un ordre général du bien, puis d'un ordre primitif et souverain des faits dans le monde, la seconde à l'existence d'une destinée de la personne humaine au delà de la vie présente, la troisième à la possibilité de commencer dans certains cas des séries de phénomènes par une détermination de la pensée... C'est dans ce sens à la fois très général et très clair que l'on doit entendre le triple postulat de la raison pratique, Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Les religions seules peuvent aller plus loin. « Continuant à nous servir des termes consacrés, nous dirons donc que l'homme a le devoir et le droit d'affirmer qu'il est libre, que son âme est immortelle et qu'il y a un Dieu, parce que l'homme est un être moral. Il y a un Dieu, une âme, et une liberté, parce qu'il y a une

loi morale. La loi morale est ainsi la première de toutes les vérités et le fondement de toutes celles de cet ordre. Et c'est la liberté qui l'affirme en s'affirmant elle-même. »

Nous précisons cette confession de foi par un mot emprunté au même article : « Vos religions n'ont d'éminemment respectable et de vraiment profond, quoiqu'en disent les philosophes, que cette personnification de l'essence de l'univers qu'ils appellent avec mépris l'anthropomorphisme. »

Rappelons enfin que M. Renouvier est encore disciple de Kant sur la question du mal, dont l'universalité constitue la doctrine caractéristique et fondamentale de sa conception morale. Nous trouvons dans la plupart des articles de philosophie politique l'empreinte de ce pessimisme, beaucoup plus voisin du pessimisme de Pascal que de celui de Schopenhauer. Ainsi *l'histoire de l'impératif catégorique*, par M. Renouvier (n° 3), montre que dans toutes les crises de son histoire, depuis 1791 jusqu'à 1870, les chefs de la France et ses assemblées souveraines ont sacrifié le devoir à des considérations d'intérêt, et que dans toutes l'événement a misérablement trompé les calculs. *Omnis homo mendax*, du même auteur (n° 4) poursuit une idée analogue jusqu'à l'heure présente, en exposant le rôle immense de la convention et du mensonge dans la politique actuelle de Versailles. Mais ceci s'adresse particulièrement à la France; l'article de M. Pillon sur *le cercle vicieux* est d'une portée plus générale. Il explique comment si souvent, en économie sociale aussi bien qu'en politique, on n'évite un mal trop réel qu'en se jetant dans un mal pire. C'est un des grands points en faveur de ceux qui signalent dans le monde une perturbation générale, un vice originel. M. Pillon ne fait pas ce rapprochement; mais ce qu'il dit sur les moyens de rompre les cercles vicieux est trop vague pour qu'il ne se présente pas de lui-même à l'esprit.

La *Critique philosophique* se rattache à la forme républicaine, qu'elle considère comme possédant en France une sorte de légitimité, par le fait de la compétition des dynasties, des vices qui affectent chacune d'elles et du mouvement général de l'histoire. Elle professe d'ailleurs le respect absolu de la légalité et de la parole donnée, y compris le dernier traité dicté par l'Allemagne.

C. S.

LA

RELIGION, SON ESSENCE ET SON HISTOIRE

PAR

OTTO PFLEIDERER[1].

(Suite.)

IIme Partie. — Les religions monothéistes.

Ire DIVISION — LE JUDAISME

VII. — *Les temps ante-mosaïques et le mosaïsme.*

1. Période ante-mosaique. — La religion juive a incontestablement Moïse pour fondateur; c'est à lui que doivent être rapportées toutes ses particularités doctrinales et morales. Mais elle a ses racines dans les temps antérieurs, car Moïse en appelle au Dieu des pères (Ex. III, 6; XV, 2) et aspire à rétablir d'une manière plus complète et spirituelle ce qui est déjà connu du peuple. Il est difficile toutefois de discerner exactement les éléments du Mosaïsme qui appartiennent aux temps qui l'ont précédé, car les sources d'où nous tirons de rares renseignements sur cette période de l'histoire sont non-seulement d'une époque bien postérieure, mais sont aussi pénétrées de son esprit. Il faut beaucoup de prudence dans l'exposition de la vie religieuse des temps patriarchaux et il importe de ne mettre en usage que les données qui, par leur contenu, paraissent décidément provenir d'une haute antiquité. A cet égard, le récit de

[1] *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, dargestellt von Otto Pfleiderer. — Zweites Buch : *die Geschichie der Religion*, 1869. — 1 vol. in-8, de 490 pag. Pour le premier volume : *das Wesen der Religion*, voir le *Compte-Rendu* de septembre 1871, et pour la première partie du second volume, voir la livraison de janvier 1872.

l'entrevue d'Abraham avec Melchisédec (Gen. XIV) est très significatif. Le prêtre-roi du pays de Canaan bénit le patriarche au nom de « Dieu le souverain » et Abraham lui jure fidélité par le même nom. L'identité des termes employés par les deux alliés pour désigner la divinité, montre que la connaissance du Dieu d'Abraham n'était pas exclusive à sa famille mais était aussi partagée par certains Cananéens. Mais si l'épithète commune de « Dieu souverain » annonce une tendance au monothéisme, elle est loin d'indiquer un monothéisme absolu. Le Dieu souverain ou le Tout-puissant des patriarches excluait aussi peu des divinités inférieures que le Jupiter *optimus maximus* des Romains. Il pouvait être l'objet de la plus haute adoration de cette tribu de Sémites et cependant avoir à côté de lui d'autres dieux particuliers adorés par d'autres tribus. Dans Genèse XXXI, 53, il est expressément distingué entre le Dieu de Nachor et celui d'Abraham, et Josué XXIV, 2 confirme cette différence. Il est impossible de ne voir qu'une exagération rhétorique dans la comparaison employée dans Ex. XV, 11 : « qui est semblable à toi, Jahve, d'entre les dieux ? » Outre ces preuves indirectes du polythéisme patriarchal, il y en a de directes dans la forme pluriel du nom Elohim. Ewald a démontré également que dans les généalogies contenues Gen. IV, 17-24 et V, 1-32 se retrouvent les indications précises d'une multiplicité de dieux. Les cinq noms de la première série, celui d'Hénoch en tête et le dernier, Lamech, représentent par leur signification originelle le dualisme sémitique du dieu du ciel bienfaisant et du dieu malfaisant, tel que nous le retrouvons dans Baal et Moloch. Les divinités féminines Ada (éclat) et Zilla (obscurité) rappellent Aschera et Astarté. Naama est le même nom que portait à Byblos la divinité grecque Aphrodite-Aréia. Ces dieux de l'âge primitif ont laissé d'ailleurs quelques souvenirs dans la symbolique du culte (chérubins et séraphins, esprits du vent et du feu, le démon Azazel, etc.). Tous ces témoignages et d'autres encore établissent avec assez de certitude que les Hébreux ont, dans un temps ante-historique, partagé les conceptions religieuses des Sémites et que leur religion était un polythéisme naturel. Toutefois une tendance monothéiste paraît avoir été la disposi-

tion naturelle de la race sémite en opposition aux Ariens individualistes. Le développement de cette tendance s'est accompli de diverses manières suivant les tribus. Celles qui abandonnèrent tardivement l'Arménie (Arabes et Hébreux) et vécurent longtemps de la vie nomade dans les déserts du sud et du sud-ouest, durent en arriver, par l'uniformité même de leur vie, à l'adoration exclusive du Dieu du ciel dont les étoiles leur servaient de guides. La relation entre la vie pastorale et une foi plus pure a été exprimée par la tradition hébraïque dans la légende du berger Abel.

Le culte du Dieu souverain au temps des patriarches paraît avoir été assez spirituel dans la famille d'Abraham, tandis que les tribus qui passèrent plus tard de Mésopotamie en Canaan y apportèrent les images de *dieux familiers* (Theraphim) que la législation de Moïse ne parvint pas à extirper et que l'on retrouve au temps de David. Les Hébreux avaient en commun avec les Cananéens la vénération des *pierres sacrées* (pierre de Béthel), mais il est difficile de déterminer si elles n'étaient que des monuments de la grâce divine ou si elles étaient considérées par eux comme une demeure particulière de la divinité. Le *lieu de culte* consistait simplement en un autel à l'ombre des arbres et sur les hauteurs du pays. Une coutume qu'ils partagaient aussi avec les Arabes et les Egyptiens, la *circoncision,* avait sans doute la valeur d'un sacrifice sanglant par lequel était rachetée la vie de l'homme.

2. Le Mosaisme. — La foi religieuse des Hébreux dans leur existence antehistorique pouvait se développer dans le sens d'un monothéisme spirituel ou retomber dans les égarements d'une religion de la nature. Pour devenir un être surnaturel et moral, le Dieu des patriarches devait, d'un côté, être placé dans une opposition complète avec les divinités naturelles et, de l'autre, pénétrer la vie historique et morale du peuple. La première condition devait être réalisée par le séjour des Hébreux en Egypte, la seconde par les circonstances particulières de leur exode sous Moïse.

Le *séjour en Egypte* fut d'une importance vraiment providentielle pour tout l'avenir politique et religieux du peuple

hébreu. Lorsque son accroissement extraordinaire l'eut mis dans une hostilité sourde puis ouverte avec les maîtres du pays, il ne lui restait d'autre alternative que d'abandonner sa nationalité ou de rompre avec l'Egypte. La tension du sentiment national s'étendit nécessairement à la vie religieuse. Le culte grossier des puissances de la nature, qui dominait en Egypte, était dans un très grand contraste avec l'adoration du Dieu des Hébreux. Le désir de conserver leur indépendance politique les amena encore à accentuer leurs particularités religieuses et à spiritualiser d'autant leur Dieu que ceux des Egyptiens étaient plus matériels. Mais pour donner un contenu réel à cette opposition, il fallait un fait décisif qui liât d'une manière positive le sort de la nation à l'idée de son Dieu. Ce fut Moïse (1300 avant Jésus-Christ) qui le détermina. Elevé au sein des mœurs égyptiennes, son cœur était resté attaché à la cause de son peuple. Rempli du sentiment de sa haute mission, il pressa les opprimés de quitter le pays ennemi au nom du Dieu de leurs pères et de se chercher une nouvelle patrie. Sa parole trouva de l'écho, et à travers de nombreux obstacles la tentative entreprise avec une confiance entière dans le Dieu fort réussit au delà de toute attente. Malgré les difficultés que la critique soulève au sujet de la sortie d'Egypte, elle ne peut ébranler le fait assuré que l'œuvre d'une délivrance si merveilleuse apparut au peuple et à son chef comme un jugement de Dieu et une révélation manifeste de sa volonté de se choisir la nation israélite pour sa possession spéciale. (Cantique de Moïse Ex. XV, 11, 13.) La délivrance de l'esclavage de l'Egypte demeure pour toute l'histoire subséquente le rocher inébranlable sur lequel se fonde la foi religieuse du peuple d'Israël ainsi que la foi à son avenir national. Si, peu de temps après, Moïse put au pied de l'Horeb organiser théocratiquement le peuple en lui donnant une législation d'une nature exclusivement religieuse, ce fut la conséquence immédiate de ce fait capital. Les doctrines et les lois que Moïse y formula étaient la manifestation développée des sentiments de reconnaissance qui animaient les cœurs de tous.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre

l'essence du mosaïsme et ses diverses directions en apparence si divergentes. Nous ne pouvons admettre que Moïse ait communiqué au peuple les résultats d'une spéculation théorique sur l'unité et la spiritualité de Dieu et qu'il l'ait amené par là à se constituer en communauté religieuse distincte des communautés païennes. On ne comprendrait pas alors comment un Dieu révélé dans sa pure spiritualité et dans son infinité aurait été mis dans un rapport si exclusif avec un peuple unique, tel que le mosaïsme nous le donne à connaître. En revanche, en prenant le point de départ du mosaïsme dans une relation *pratique* du peuple d'Israël avec le Libérateur auquel il devait son existence nationale, on peut comprendre le particularisme qui s'attache au Dieu de Moïse. Pour le même motif nous ne nous étonnerons pas non plus que l'idée de Dieu ne se distingue pas essentiellement de celle des patriarches et ne soit pas encore arrivée à cette unité précise qui exclut toute comparaison avec d'autres divinités. (Ex. XV, 11; XVIII, 11.) Elle n'a pas dépouillé son enveloppe sensible. Dieu se rend *visible* à Moïse par le buisson enflammé, il lui communique sa loi au milieu des éclairs et des tempêtes, sa demeure est la colonne de nuées et le tabernacle ; Moïse et les anciens le voient sur la montagne, l'odeur du sacrifice lui est agréable. Même le nouveau nom que le mosaïsme lui attribue, *Jahve,* se rattache encore au côté naturel du Dieu du ciel, car le mot ne signifie pas autre chose que « ciel. » Cependant le sentiment religieux s'est dégagé clairement des liens de la nature. Dieu est entré dans un rapport moral avec les enfants d'Israël ; c'est bien une profession de foi monothéiste qui sort de leur cœur ému par la grandeur de la délivrance.

C'est à son origine ou aux circonstances de sa formation que le mosaïsme doit sa force comme sa faiblesse. Il y eut d'une part avantage à ce que l'idée de Dieu ne fût pas présentée au peuple sous la forme d'un dogme abstrait mais bien d'une révélation pratique, d'un fait expérimental. Celui qui s'est montré le Dieu d'Israël et à qui le peuple doit son existence, a un droit évident non-seulement à l'adoration mais encore à l'observation de ce qu'il prescrit. Mais d'autre part la relation

entre Dieu et l'homme ne reposant que sur un fait extérieur, elle est limitée et imparfaite dès sa source. Elle n'est fondée ni dans l'être de Dieu ni dans l'être de l'homme; elle n'est pas essentielle et nécessaire mais accidentelle, en sorte qu'elle pourrait ne pas avoir eu lieu sans que l'être de Dieu ou l'être de l'homme en fût atteint. Dieu n'est pas considéré en lui-même comme devant se révéler à l'homme et en faire son enfant, car alors sa révélation serait générale. L'homme n'est pas non plus considéré dans son être intérieur; sa communion avec Jéhovah n'est pas réelle, puisqu'elle n'est pas une conséquence de ses dispositions spirituelles et l'accomplissement de sa nature morale, sinon il serait question de vocation humaine, de droits et de devoirs humains, et non pas seulement des devoirs et des droits d'Israël. Il n'y a pas ici de libre dépendance religieuse mais le rapport accidentel d'un service accompli avec la récompense qu'il mérite. C'est en vérité un rapport *d'esclavage* (Gal. IV, 1, 24; V, 1, ss.), puisque l'esclave ne cherche dans l'accomplissement de la volonté de son maître que la satisfaction d'un besoin tout arbitraire. Le mosaïsme ne sait rien d'une union intérieure de l'homme avec Dieu et il n'en peut rien savoir. Mais il ne faut pas oublier que le monothéisme ne pouvait pas être introduit dans l'humanité d'une autre manière; la loi devait être « un conducteur à Christ. »

C'est par *la loi* que se détermine la relation de Dieu avec le peuple d'Israël. Telle que les documents nous la transmettent, la plus petite partie des ordonnances qui la forment dérive de Moïse lui-même. La législation cérémonielle avec ses nombreux détails ne peut être placée qu'au temps de Salomon, car elle suppose une centralisation complète du culte. Le contenu du cinquième livre attribué à Moïse est aussi pénétré à tel point de l'esprit du prophétisme que l'on doit en reculer la composition jusqu'au gouvernement du roi Josias. Mais, malgré ces différences chronologiques, on peut considérer la loi dans son ensemble comme l'expression authentique du mosaïsme. Puisque cette loi n'est pas dérivée de la nature morale de l'homme, mais doit son origine au fait extérieur que nous avons rappelé, il ne faut pas s'étonner qu'elle ne distingue point entre les

préceptes moraux et les ordonnances cérémonielles et civiles. La vie du peuple d'Israël comme peuple et en vertu du témoignage déterminé de Dieu à son égard est la propriété de Jahve ; toutes les directions de cette vie doivent être ramenées à sa volonté ; il doit en toutes choses « être saint comme Dieu est saint. » La *sainteté* en Jahve présente un caractère négatif et positif à la fois. Jahve est saint négativement en tant qu'il est séparé du fini et en particulier de tout ce qui manifeste les imperfections de la vie naturelle (impuretés, mort, maladies etc.). Il l'est positivement en tant que, Maître souverain des cieux et de la terre, il fait d'Israël son héritage et s'est montré son Rédempteur miséricordieux. Chez son peuple la sainteté doit avoir aussi ce double caractère. Elle doit se faire valoir négativement dans un ensemble *d'abstinences et de purifications* qui se rapportent à tout ce qui est souillé en soi ou le devient par une défense formelle. A cet égard, le mosaïsme ne présente rien qui l'élève particulièrement au-dessus des religions païennes. Mais ce qui le distingue de ces dernières, c'est qu'il a aussi un côté *positif;* consacrée au service d'un Dieu qui s'est révélé à elle historiquement, la nation a une vocation spirituelle à laquelle elle doit appliquer toute son énergie morale. Sa destination supérieure est de réaliser la volonté du Dieu qu'elle sert soit directement par le culte soit indirectement par la rectitude de la conduite. Sous ce double rapport la loi théocratique a son sommaire dans les « dix commandements, » écrits sur deux tables à la mode égyptienne et dont la distribution primitive était sans doute deux séries de cinq. Les commandements religieux forment le fondement du culte de la communauté israélite, les commandements moraux déterminent sa vie civile.

Le *culte mosaïque* consistait principalement en actes (sacrifices.) La parole ou la prière n'y intervient ordinairement que sous la forme d'une courte bénédiction que le prêtre prononçait sur le peuple à l'issue de l'action sainte. Le sacrifice avait en Israël la signification qu'il a eue dans toutes les religions. C'était une confession pratique de la dépendance de l'homme qui abandonne à Dieu une partie de sa propriété représentant

tout son être. L'intention de donner à Dieu le propre « moi » de l'homme était bien exprimée par l'imposition de la main sur la tête de la victime. Dans les sacrifices expiatoires s'ajoutait peut-être aussi la pensée que dans le sang de l'animal une âme pure était offerte à Dieu ; celui qui sacrifiait reconnaissait ainsi d'un côté que lui-même était appelé à la pureté, et de l'autre que son impureté actuelle était couverte par la pureté du don. Mais l'idée que l'animal subissait par sa mort un châtiment mérité à la place de l'homme pécheur est étrangère au mosaïsme, comme le montre le rituel de la fête des expiations, où le bouc, chargé des péchés du peuple, n'était pas égorgé, mais chassé dans le désert. Il y avait, outre l'holocauste, sacrifice ordinaire, dans lequel la victime était complétement brûlée, des sacrifices extraordinaires, destinés à rétablir la communion interrompue par le péché, ainsi que des sacrifices dits de prospérité. Lorsque le peuple fut concentré politiquement et que Jérusalem fut consacrée comme capitale par la royauté, tous les actes du culte durent être accomplis dans un lieu déterminé, le temple. Auparavant il y avait, comme tout l'atteste, des sanctuaires locaux consistant en un autel élevé sur la hauteur. Les prophètes ne paraissent pas avoir été favorables à la centralisation du culte, dans la crainte sans doute qu'elle ne rendît la religion dépendante de la royauté et ne paralysât la vie religieuse au dehors de la ville sainte. Elie parle (1 Rois XIX, 10) de divers autels de Jahve et en construit lui-même. C'est à la prêtrise qu'il faut attribuer une concentration intéressée, et c'est à elle qu'il faut rapporter la composition des livres des Rois, où un blâme si fréquent est infligé aux souverains parce qu'ils n'ont pas aboli les hauts lieux.

Quant aux *temps sacrés*, il faut mettre en première ligne le *sabbat*. La distinction du septième jour de la semaine n'est pas chose nouvelle en soi ; les Chaldéens consacraient le septième jour à Saturne ; mais l'importance que Moïse lui donna et le but qu'il lui assigna en font une coutume particulière aux Israélites. La sanctification du jour du sabbat devait sans cesse rappeler à Israël que sa vocation s'étend au delà du cercle de la vie naturelle ; le repos de l'œuvre terrestre devait être un

repos en Dieu. Quant aux *fêtes* proprement dites, le mosaïsme a conservé les anciennes institutions bien qu'en les transformant suivant l'esprit qui l'animait. Les anciens Hébreux fêtaient la pleine et la nouvelle lune, puis annuellement le retour du printemps et le commencement de l'automne. La loi renonce aux fêtes mensuelles, mais elle ordonne la célébration d'une fête au commencement du *printemps*, dans laquelle on préparait des pains sans levain avec les orges déjà mûres. Plus tard le sens naturel de cette fête fit place à un sens historique. Sept semaines après cette première fête venait la *fête des semaines* ou de la moisson des blés. Enfin, au quinzième jour du septième mois, commençait la *fête d'automne* ou des tentes, pendant laquelle, au moins à l'origine, on couchait en plein air au milieu des vignes et des champs. Elle était précédée d'une avant-fête, le jour des expiations, pendant laquelle prêtres et peuple devaient se purifier d'une manière spéciale. La fête d'automne reçut aussi plus tard une signification historique. Ces trois fêtes réunissaient tous les hommes du peuple autour du sanctuaire national, ce qui ne dut pas peu contribuer à maintenir le sentiment vivant de la communauté théocratique.

Les organes du culte étaient les *prêtres*. Avant Moïse chaque maison avait son propre prêtre, qui n'était pas ordinairement le père de la famille, mais le fils premier-né. (Ex. XXIV, 5 ; Jug. XVII, 5.) Le mosaïsme, dans le but sans doute de conserver les coutumes dans leur pureté, forma une prêtrise spéciale de la tribu dont était sorti Aaron, le frère du conducteur du peuple. Elite du peuple choisi, les prêtres lévites avaient en partage le service des autels et la conservation de la loi. Ils devaient rappeler au peuple ses devoirs et, en vertu de leurs connaissances juridiques, régler les différends dans des cas difficiles. Les plus hautes fonctions de la prêtrise étaient concentrées dans les mains d'un souverain sacrificateur dont l'existence s'explique par l'ancienne institution des chefs de tribus, mais qui prit plus tard une importance majeure comme représentant la législation mosaïque vis-à-vis du peuple.

Cette législation a en vue jusque dans ses détails les plus minutieux le développement de la vie du peuple dans son en-

semble[1] et la conduite extérieure de ceux qui le forment. C'est la loi de la lettre, ne reposant que sur une autorité extérieure. Conformément à ce caractère, les motifs psychologiques qu'elle donne à l'appui de ses ordonnances sont d'une nature toute matérielle. Elle promet aux justes des biens temporels et menace les méchants de leur privation. Elle est indifférente aux espérances d'une vie éternelle sans nier cette dernière. Elle a en vue l'existence nationale d'Israël et non l'homme individuel. Tout l'intérêt se concentre sur le bien-être de la nation et de ses familles. Il n'y avait donc pas de place en elle pour des préoccupations plus élevées. C'était aussi la conséquence de son origine, la relation entre le Dieu du mosaïsme et l'homme étant purement historique. Il ne faut d'ailleurs pas exagérer l'infériorité d'une telle conception. Elle était non-seulement inévitable mais salutaire et voulue par la Providence. Elle concentrait les efforts et les espérances du jeune peuple sur ce qu'il y avait d'abord de plus important, sa mission historique et terrestre qui l'appelait à être un peuple de Dieu au milieu du monde païen. L'histoire d'Israël devait, dans son développement, éloigner l'imperfection qui s'attache à l'origine même du mosaïsme. La puissance des faits devait étendre les limites du particularisme national et diriger les regards vers les hauteurs de ce royaume de Dieu qui embrasse les cieux et la terre et dont la loi est inscrite dans les cœurs. L'impulsion principale de ce développement progressif fut donnée par les prophètes.

VIII. — *Le prophétisme.*

Antérieurment aux prophètes, dont les écrits ont été conservés dans l'Ancien Testament, existaient en Israël et en dehors de la prêtrise des hommes et des femmes appelés *voyants*, à qui l'on attribuait une connaissance particulière des mystères du monde

[1] Parmi les *institutions civiles* qui ont leur importance au point de vue religieux, il faut mentionner : *l'année du sabbat*, qui fut d'abord caractérisée par l'abandon de toute culture, plus tard par l'abandon des dettes et l'affranchissement des esclaves ; *l'année du jubilé*, qui, par le retour des propriétés, assurait la persistance des biens de famille ; les lois sur le *lévirat*, *l'esclavage*, etc.

et des choses à venir. Il est naturel que puisqu'on les considérait comme ayant reçu de Dieu des grâces particulières, on recourût à leur autorité pour obtenir d'eux tantôt des décisions juridiques tantôt des enseignements religieux. Il est très probable aussi que ces voyants étaient en même temps Nasiréens, c'est-à-dire des ascètes, et que leur genre de vie, en développant leurs dispositions visionnaires, leur donna la réputation d'être dans un commerce étroit avec la divinité. Depuis Samuel ces apparitions isolées prirent un corps, et par leur organisation en écoles devinrent une puissance réelle et permanente au sein du peuple. Le don prophétique fut développé méthodiquement et la mystique religieuse excitée par la musique.

C'est sans doute par une direction providentielle que le prophétisme commença à devenir une puissance en Israël au moment où la vie nationale se fortifiait et que l'état recevait dans la royauté une organe actif. La royauté était devenue un besoin du temps, car il fallait vis-à-vis des adversaires extérieurs et intérieurs une main forte dont la période des juges avait démontré l'impérieuse nécessité. Maintenant que l'état avait son organe spécial, l'église devait aussi avoir le sien. La prêtrise ne répondait pas entièrement à ce but. Elle représentait le côté extérieur de la vie religieuse et le culte dans ses formes invariables. Elle ne pouvait développer l'esprit du mosaïsme dans le peuple. Sa position était aussi trop dépendante de la royauté, de sa faveur ou de sa défaveur. Les prophètes, en revanche, sortis du sein du peuple et unis librement entre eux, étaient naturellement désignés pour être les porteurs de l'idée théocratique et représenter la voix de la conscience populaire vis-à-vis des rois et des prêtres. Déjà tendus sous Saül, les rapports entre le spirituel et le temporel le furent surtout à la fin du règne de Salomon, dont la faiblesse avait favorisé l'introduction de cultes étrangers. Ils se rompirent décidément avec la séparation des deux royaumes.

Le royaume d'*Israël* ou d'Ephraïm peut bien être considéré en une certaine mesure comme une création des prophètes, et ils y exercèrent une influence marquée. Cependant l'intérêt politique des souverains de ce royaume devait les pousser à

assurer leur indépendance à l'égard de la dynastie de David par des alliances étroites avec les peuples païens. Les suites de cette politique, que suivit en particulier la dynastie de Omri, ne se firent pas attendre. L'alliance d'Achab avec la fille du roi de Tyr, Jésabel, amena une lutte ouverte et implacable entre la royauté et les représentants du pouvoir théocratique au sein du peuple. Avec l'érection d'autels au dieu Baal et de temples à Astarté commencèrent des persécutions sanglantes, qui, comme toujours, fortifièrent le courage et la foi des défenseurs du vrai Dieu d'Israël. Elie le Thisbite et son disciple Elisée remportèrent par leur persévérante opposition des victoires morales incontestables ; le premier obtint le rétablissement du culte de Jéhovah, le second vit la chute d'une dynastie impie. Sous la maison de Jéhu et en particulier sous le règne de Jéroboam II, le royaume d'Israël jouit d'une grande prospérité extérieure ; mais la corruption intérieure, l'amour des jouissances, la légèreté qui caractérisaient la vie du peuple au sein d'une orthodoxie pharisaïque, appelaient les prophètes à une activité d'un nouveau genre. Il n'était plus possible de mettre en œuvre des moyens temporels, ni convenable de sévir contre l'idolâtrie étrangère en excitant l'amour-propre théocratique. Il fallait par la puissance spirituelle de la parole réveiller le sentiment religieux et moral, et élever la conscience au-dessus de la lettre morte. C'est là le point de vue nouveau qui domine dans les plus anciens prophètes dont nous ayons les témoignages écrits, *Amos* et *Hosée*. Cependant leurs avertissements à ne pas compter sur les puissances du monde mais à se convertir sérieusement à l'Eternel pour y trouver force et union, demeurèrent sans succès. Après une série d'usurpateurs, le roi assyrien, Tiglat-Pilezér, mit fin au royaume de Damas.

A cette époque vivait en *Juda* le prophète *Esaïe*. Le royaume de David, bien que jusqu'alors plus tranquille que son rival, ne lui était point inférieur quant aux forces spirituelles qui s'agitaient en son sein. Esaïe surpasse ses prédécesseurs d'Israël pour la profondeur des sentiments, la grandeur des pensées aussi bien que par la beauté et la force du langage. Déjà avant la mort du roi Hosias, il avait dévoilé le sort de sa petite patrie et des pays

voisins avec le coup d'œil pénétrant du voyant. Sous le gouvernement extérieurement heureux de Jotham, il sévit contre la corruption morale qui avait gagné Juda comme Israël sous Jéroboam II ; lorsque sous Achaz les ennemis extérieurs menacent le pays, Esaïe est debout pour fortifier le courage et la confiance de ses concitoyens et les engager à se défier de l'Assyrie. Mais à la vue des égarements idolâtres du roi et de son peuple, il donne plein essor à son indignation sur l'ingratitude de ceux que l'Eternel a comblés de biens.

Au règne plus prospère d'Ezéchias succède celui de Manassé, pendant lequel éclate une persécution sanglante contre les serviteurs de Jahve. Josias, élevé sous la tutelle des prêtres, ramène un temps de paix intérieure ; la théocratie fleurit par l'union des trois pouvoirs de l'état, roi, prêtres et prophètes. Alors eut lieu la promulgation de la « seconde loi » que nous trouvons dans le cinquième livre de Moïse. A la tête des prophètes se trouvait *Jérémie*, qui, pendant plus d'un demi-siècle, prend une part des plus active aux phases si diverses de la vie deJuda. Les persécutions ne lui sont pas épargnées après la mort du roi fidèle, mais il s'élève avec énergie contre le sommeil spirituel et l'égarement amené dans le peuple par les faux prophètes. Il annonce directement la prise et la destruction de Jérusalem, et cette prédiction ne tarde pas à se réaliser à la suite des nouvelles erreurs d'une politique inhabile. Lorsque par la captivité de Babylone l'existence nationale a pris fin, la conviction que l'alliance extérieure, la loi écrite sur la pierre et la circoncision de la chair ne suffisent plus, cette conviction s'accentue toujours davantage, et les prophètes peuvent prévoir que des ruines de l'ancien état va sortir une vie nouvelle. *Ezéchiel*, le prophète de la captivité, entrevoit et prêche un royaume idéal, fondé sur le renouvellement des cœurs. La conscience religieuse se spiritualise chez les membres pieux du peuple au moment même où la prospérité nationale a cessé. La relation arbitraire de Dieu avec Israël fait place à la communion essentielle de Dieu avec l'homme lui-même. Les limites du mosaïsme sont franchies, et l'accès du royaume des cieux s'étend à tous ceux qui confessent le nom du Dieu des miséricordes.

Cependant les temps du salut sont encore rattachés au rétablissement temporel du peuple d'Israël. Le tableau prophétique de la venue du Messie ou de l'Oint qui doit rétablir la gloire de l'alliance, revêt encore un caractère extérieur et théocratique. Mais cette enveloppe matérielle renferme un germe spirituel qui doit bientôt la briser en se développant. Il apparaît en particulier dans « le grand inconnu » de la fin de l'exil, auquel doivent être attribués les chapitres XL à LXVI compris sous le nom du vieux Esaïe. Pour lui *le serviteur et l'élu* de Dieu est bien d'abord l'élite du peuple d'Israël, mais cette élite doit servir d'instrument pour une révélation divine universelle. L'exil a un but positif, celui de servir au salut des païens en leur apportant les lumières de la nation choisie : « Mon serviteur juste en justifiera plusieurs. » La spiritualisation du mosaïsme est ainsi parvenue à une hauteur telle qu'il reste peu de distance à franchir pour arriver au christianisme.

L'influence du prophétisme s'est étendue, on le comprend, à l'histoire religieuse et au développement doctrinal. Les livres historiques principaux qui se rapportent à cette période, à savoir les livres de *Samuel* et des *Rois*, ont sans doute été écrits dès les temps de Salomon quant à leurs parties principales, mais ils ont subi, probablement vers la fin de l'exil, une complète transformation dans l'esprit de la prêtrise et du prophétisme. Ce qui le témoigne, c'est l'importance dominante accordée à tout ce qui se rapporte à la religion et au culte. Mais le point de vue du prophétisme se montre surtout dans le pragmatisme religieux exclusif qui ne connaît pour toutes les actions humaines que deux motifs, la crainte de Dieu ou l'impiété, et juge également tous les événements heureux et malheureux d'après le dogme d'une rétribution stricte. Le stigmate de condamnation qui s'attache à la plupart des règnes *(il fit ce qui déplaît à l'Eternel)* explique que l'introduction de la royauté lui paraisse un mal et un abandon de Dieu, le souverain Roi. (1 Sam. VIII, 12.) Le livre des *Juges* porte aussi ce caractère de pragmatisme théocratique, car les détresses du peuple y sont considérées comme la punition immédiate de son mépris pour la loi, tandis que la cause principale est en vérité

le manque d'organisation politique. Mais l'influence du prophétisme est plus considérable encore sur les documents qui se rapportent à l'origine de la nationalité israélite tels qu'ils sont conservés dans les *livres de Moïse* et de *Josué*. L'universalisme prophétique fait le fond de bien des prédictions et promesses placées dans les temps mosaïques ou antérieurement à eux ; c'est également lui qui a provoqué la composition d'un second recueil de lois, ajouté à la collection plus ancienne et composé dans un esprit évidemment postérieur. Le *Deutéronome* se distingue profondément des livres qui précèdent par le motif sur lequel doit reposer l'obéissance à la loi. Pour le mosaïsme, ce motif était tout extérieur, c'était le fait de la délivrance d'Egypte. Pour le prophétisme, en revanche, c'est l'amour de Dieu auquel doit répondre l'amour de l'homme et la conversion du cœur. Les promesses de récompenses terrestres et les menaces de châtiments corporels ont fait place aussi à l'espérance plus élevée d'un rétablissement final. C'est également au prophétisme qu'il faut rapporter tous les traits de l'histoire des origines d'Israël qui placent dans cette première époque les espérances messianiques et la pensée d'un plan de salut universel. A cet égard, en particulier, la vie d'Abraham, le héros de la foi, a été idéalisée d'une telle manière qu'elle surpasse de beaucoup l'esprit du mosaïsme. Le rapport historique de Dieu au peuple d'Israël est devenu un rapport général avec l'humanité ; Abraham est présenté comme le type du *serviteur du Seigneur* que nous trouvons dans l'Esaïe babylonien. Il doit servir d'instrument pour la conversion et le salut de tous les peuples, point de vue décidément étranger à la loi. Enfin, les développements apportés aux conceptions religieuses des Hébreux pendant leur séjour à Babylone, par des influences étrangères, se retrouvent aussi dans le livre des origines. C'est la religion de Zoroastre qui a évidemment contribué à la formation de la doctrine des esprits bons et mauvais (anges et démons). Le récit de la création du monde et de l'humanité est emprunté au parsisme jusque dans ses détails les plus caractéristiques. (Homme primitif, Eden, arbre de vie, serpent, chute, etc.)

Si nous résumons les résultats dogmatiques du prophétisme en les comparant au mosaïsme, nous pouvons les comprendre sous les points suivants :

1° Jahve, le Dieu d'Israël, est *le seul Dieu,* non point dans ce sens qu'il est pour Israël le but le plus élevé de l'adoration sans exclure d'autres dieux nationaux, mais dans le sens absolu du monothéisme, comme l'unique Créateur et Conservateur du monde. La notion de la sainteté de Dieu, négative et positive à la fois dans le mosaïsme, mais qui se fondait sur une manifestation accidentelle de sa volonté, devient *l'amour,* l'attribut essentiel de Dieu, le fond de toutes ses révélations passées et la source inépuisable du salut pour le peuple de son héritage et pour tous les peuples.

2° Dans le mosaïsme c'était au peuple comme tel que s'adressait la révélation divine. La loi se rapportait en conséquence à l'ordre civil ou religieux, mais par son côté extérieur ; c'était la loi de la lettre. C'est maintenant l'homme comme *individu* qui devient le but de la volonté divine ; créé à l'image de Dieu, il est appelé à servir Jahve et cela non-seulement des lèvres mais avant tout de son cœur. Le *péché* n'apparaît plus seulement comme une violation de la loi ; il se trouve dans la résistance du cœur, dans la faiblesse humaine et dans l'inconstance de la volonté ; il est une infidélité, une révolte contre Dieu qui peut rester impunie. Le châtiment doit être d'autant plus sévère que la résistance est plus grande. Mais il n'a pas pour but l'anéantissement du peuple de Dieu. Quoique les impies en soient la victime, le châtiment doit avoir sur l'ensemble une influence bénie ; il doit renforcer la fidélité des justes et, en les exposant à des souffrances terrestres, les rendre le levain de l'humanité. La rédemption elle-même est d'abord la restauration de l'état israélite sur le sol sacré et le relèvement glorieux du trône de David, mais la paix d'Israël doit s'étendre aux autres nations ainsi que toutes les bénédictions de la vraie connaissance de Dieu. Toutefois la conversion du cœur, le renouvellement moral de l'homme, sont la condition nécessaire de la délivrance.

3° Le prophétisme attendait cette restauration dans un pro-

chain avenir et la faisait coïncider avec le retour de l'exil. Bien que cette espérance ne se fût point réalisée, on ne pouvait l'abandonner, puisqu'elle était un postulat de la foi. Deux solutions étaient possibles et elles furent tentées simultanément. *a)* Plus les tristesses du présent anéantissaient la possibilité d'un changement naturel et graduel de la situation, plus apparaissait la nécessité d'une intervention miraculeuse et surnaturelle de Dieu. Il pouvait alors sembler indifférent que les actes miraculeux pour amener le salut théocratique fussent accomplis par l'intermédiaire d'un envoyé humain particulier, le Messie (Malachie), ou que le nouveau royaume fut établi directement par Dieu sans un tel intermédiaire et placé sous son gouvernement immédiat. (Daniel.) *b)* A côté de cette direction de la foi en existait une autre qui semble en opposition décidée avec elle. Partant de l'expérience même, on en vient à douter qu'une félicité extérieure doive répondre ici-bas à la piété intérieure. L'Ecclésiaste affirme l'incertitude de l'homme dans les questions religieuses et veut s'en tenir à la morale pratique. L'espérance d'une résurrection apparaît quoique vacillante dans le livre de Job. Mais un petit nombre résolvent tous les doutes en s'élevant à la hauteur de la disposition exprimée dans le Ps. LXXIII, 25, qui est comme un avant-coureur de l'assurance joyeuse du christianisme. La communion de Dieu suffit en elle-même pour assurer la paix : « Pourvu que je te possède, je ne demande rien au ciel et sur la terre ; alors même que mon corps et mon âme défaillent, tu demeures, ô Dieu, la consolation de mon cœur et mon partage à toujours. » Ici le judaïsme est sur le point de s'affranchir des limites de sa conception charnelle pour arriver à l'assurance intérieure de l'adoption divine ; son scepticisme est une préparation négative à la religion de l'esprit et de la vérité.

IIe DIVISION. — L'ISLAMISME.

IX. — *Le fondateur de l'islamisme.*

La religion des Arabes n'avait pas subi de changements bien sensibles depuis son origine jusqu'aux temps de Mahomet ;

c'était un culte des astres en ce sens que les forces divines de la nature étaient principalement concentrées dans les astres, le soleil, Saturne et Jupiter d'une part, la lune et Vénus de l'autre. Cependant au-dessus de toutes les divinités particulières dont le culte différait suivant les tribus, dominait un Dieu commun à toutes, *Allah* (élévation ou lumière), le Dieu κατ'ἐξοχὴν qui peut être identifié avec Bel, le Dieu du ciel des Sémites du nord. A ce dieu du ciel et du soleil était associé comme chez les autres Sémites une divinité féminine de la terre et de la lune, *Allat*. Enfin les Arabes croyaient à une foule indéterminée d'esprits du désert, les *Dschin*, qui étaient d'ailleurs aussi peu des divinités que les nymphes grecques ou les elfes des Germains. Ce polythéisme se développa par le fait que chaque tribu voulut avoir son dieu particulier, en sorte que si la suprématie d'Allah subsistait encore pour la conscience religieuse, les pratiques du culte la rejetèrent peu à peu à l'arrière-plan. Cela arriva en particulier lorsque la tribu Kuraisch de la Mecque obtint une influence prépondérante et plaça sa divinité *Hobal* (Saturne) à la tête des trois cent soixante divinités du Panthéon arabe. C'est ce qui explique l'inimitié profonde qui exista dès le commencement entre cette tribu et le réformateur Mahomet. On se représentait volontiers la divinité sous la forme de simples objets de la nature tels que des pierres et des arbres, qui étaient censés sa demeure de prédilection. La mantique jouait un grand rôle dans le culte arabe, mais les tromperies des *voyants* la firent tomber en discrédit.

Le mouvement religieux dont sortit l'islamisme avait déjà commencé avant son fondateur. Des influences judaïques avaient formé une secte arabe qui rejetait le polythéisme populaire et croyait à l'unité de Dieu. Considérés, par la foule, comme des libres penseurs (*Hanyf*), ses membres se prétendaient au contraire les confesseurs de la vieille foi d'Abraham. Plusieurs membres de cette secte étaient de la famille de Mahomet, en sorte que pour juger sainement de la réforme apportée par ce dernier, il ne faut pas négliger ce chaînon intermédiaire entre le judaïsme et l'islamisme.

La naissance de Mahomet doit être placée en 571 après Jésus-

Christ. Demeuré pauvre jusqu'à son mariage avec Cadischa et destiné au négoce, il montra alors une disposition toujours plus marquée à se retirer de la vie active pour se livrer à la méditation religieuse. Cette soif profonde de la vérité s'unissait chez lui à un état corporel anormal ; une maladie nerveuse se manifestait en lui par des accès violents et des hallucinations extatiques. Chez un sujet dont la tendance est avant tout religieuse, les hallucinations devaient conduire facilement aux *visions*. Une particularité des visionnaires habituels est de s'imaginer être en la possession d'un être surnaturel (δαιμόνιον, ange ou démon) avec lequel ils conversent comme avec un être humain. Mahomet avait d'abord attribué ses accès au démon, mais, à la suite d'un rêve significatif, cette pensée fit place à l'assurance qu'il les devait à l'apparition d'un envoyé bienfaisant, d'un ange messager de Dieu. Cette assurance, qui se développa au milieu de bien des combats, finit par s'emparer de lui et lui donner le sentiment de sa mission divine. Il serait aussi faux de supposer ici avec le rationalisme une supercherie que d'y voir avec le supranaturalisme l'influence de faits purement extérieurs. Ce fut sans doute un événement intérieur qui entraîna avec lui l'organisation physique et donna une forme dramatique aux fluctuations du sentiment. Mahomet voulut convaincre ses parents de la révélation qui lui était adressée et les amener à la foi en l'unité de Dieu ainsi qu'à la conviction du néant des divinités païennes; mais il ne rencontra d'abord que doutes. La résistance la plus opiniâtre lui fut opposée par les Kuraïchites qui, par des raisons politiques, pouvaient craindre que le prophète ne mît fin à leur domination aristocratique. Chassé de Taïf, persécuté violemment à la Mecque, Mahomet eut dans cette situation critique la plus hardie de ses visions qui le transporta jusqu'au trône de Dieu, où les prophètes et les anges lui cédèrent la première place. Sa prédication ne tarda pas en effet à trouver écho auprès de pèlerins de Médine qui, venus à la fête ordinaire de la Mecque, s'engagèrent à n'adorer que Dieu seul, à protéger son prophète comme leur propre vie, à lui obéir dans la joie et dans l'épreuve et à confesser sans crainte la vérité. Ils le reçurent en triomphe à Médine, où il avait été obligé de fuir, et bientôt

s'éleva la mosquée qui renferme son tombeau et où il fit ses premières prédications publiques.

C'est à partir de cette fuite (Hedschra) que la communauté mahométane est fondée. Mahomet donne déjà à ses disciples les premières institutions religieuses (prières répétées, mois de jeûne, préceptes de purification, etc.). Il retient du paganisme arabe les pèlerinages à la Mecque ainsi que le culte de la Kaaba (pierre sacrée), cela en grande partie pour des raisons politiques, afin de conserver à la Mecque son importance comme centre du culte arabe. La nécessité de gagner cette position centrale, encore au pouvoir de ses ennemis, fut l'occasion de l'attitude offensive prise dès lors par la nouvelle communauté. Mahomet accentue encore avec force la parenté de sa religion avec celles des Juifs et des chrétiens. Il enseigne que chaque peuple a reçu une révélation particulière par ses propres prophètes, les Juifs la Thora, les chrétiens l'Evangile ; car partout la vraie révélation est identique à elle-même et le prophète des Arabes ne fait qu'annoncer ce que Dieu a fait connaître à Adam, Noé, Abraham, Moïse et Jésus. Il se donne lui même pour le « sceau des prophètes. » Mais en tant que les Juifs et les chrétiens reçoivent d'autres doctrines que celles que renferment la foi commune (unité de Dieu, jugement, abandon de l'homme à Dieu), leur religion est fausse, elle est une corruption coupable de la vraie religion qu'il annonce dans sa pureté primitive. Et le prophète de la Mecque ne tarde pas à considérer Juifs et chrétiens comme déchus, à insister sur leurs divisions en face de l'unité de sa foi, et à menacer de la colère de Dieu ceux qui repoussent son prophète. Lorsque les croyants se sentirent assez forts, ils n'hésitèrent point en effet à frayer par le glaive un chemin à leur foi. A la conquête de la Mecque (680) succéda la conversion de tout le peuple arabe et le travail de conquête de l'islamisme s'étendit en Asie, en Afrique et en Europe. Autant les premières années de la vie de Mahomet avaient été pures, autant les dernières sont troublées au milieu du succès par la convoitise, la haine et la vengeance. Mais il faut en accuser aussi bien son temps et le caractère général des Sémites que le caractère personnel du prophète. On ne peut, malgré

toutes les lacunes morales de Mahomet, lui contester une puissance créatrice remarquable et un instinct religieux dont la manifestation a été en bénédiction pour des millions d'hommes.

X. — *Le dogme et la mystique de l'islamisme.*

D'après le plus ancien historien arabe, Ibn Hazm, de Cordoue (environ 1060 après J.-C.), les principales sectes de l'islamisme sont : les Shyites et les Charingites, les Morgites et les Motazilites. Les *Shyites,* la plupart Persans, étaient les fidèles adhérents d'Aly, beau-fils de Mahomet, qu'ils vénéraient à l'égal d'un dieu. Les *Charingites,* Arabes pour le plus grand nombre, avaient une tendance plus démocratique et déclaraient comme un devoir sacré de refuser l'obéissance à tout chef injuste. Les *Morgites*, d'une origine postérieure et dont le nom signifie « ceux qui espèrent, » formèrent une réaction pratique contre les sombres conceptions et la crainte de l'enfer qui étaient devenues un caractère toujours plus marqué de l'islamisme. Les *Motazilites* (dissidents) constituent la secte la plus importante. Ce sont les rationalistes de l'islam qui combattent dans tous ses points fondamentaux l'autorité du dogme orthodoxe. Sous la dynastie des Abassides ce parti eut la prépondérance et c'est à cette époque que fleurit la philosophie arabe. Son influence fut elle que l'orthodoxie fut obligée d'y avoir égard et on aboutit à une théologie de conciliation.

Si nous en venons à *l'histoire du dogme* telle qu'elle ressort des luttes entre les motazilites et les orthodoxes, nous avons à remarquer les points qui suivent.

Mahomet avait transcrit les diverses révélations qui lui avaient été adressées sous le nom général de *Koran* (lecture.) D'après la tradition, il ne l'aurait fait que sur la sollicitation de ses adversaires qui réclamaient de lui un écrit dont l'origine divine fût attestée. Mais le Koran n'est qu'une copie d'un texte original que Dieu garde auprès de lui (mère du livre.) La Thora des Juifs et l'Evangile en sont des copies incomplètes ou en partie fausses, tandis que le Koran est la seule copie fidèle. Bientôt cependant la vénération pour le livre qui était à la base de la

foi d'autorité fut telle qu'elle aboutit à cette affirmation inouïe que le Koran est *incréé* et qu'il possède la nature et la dignité du Dieu éternel. Mais les motazilites ayant combattu de toutes leurs forces cette assertion qui contredisait l'idée même de la créature, la théologie de conciliation (Ashary et son école) la modifia en ce sens que l'éternité du Koran ne se rapporte qu'au texte céleste, tandis que la copie est un livre d'un caractère humain. Ces restrictions n'empêchèrent pas les excès du fétichisme de la lettre surtout chez les Mahométans non Arabes.

A l'autorité du Koran se lie étroitement celle de son auteur humain, le *prophète Mahomet*. Il se forma aussi un dogme de sa personne. Mahomet avait emprunté l'idée de la prophétie au judéo-christianisme ; il admettait que par une illumination spéciale le contenu du livre céleste (texte original du Koran) avait été communiqué au prophète en tout ou en partie avec plus ou moins de clarté. La dignité de prophète était selon lui un don de la grâce divine, accordé en récompense de la foi et de l'obéissance, sans privilége spécifique de rang ou de personne. Cependant, bientôt après la mort de Mahomet, se généralisa une théorie bien plus avancée sur les attributs mystérieux et surnaturels des prophètes et en particulier du plus grand d'entre eux, Mahomet. Il fut enseigné que les prophètes ressemblent spirituellement à des anges alors même que leur corps est humain. Ils sont infaillibles en tout ce qui concerne le royaume des cieux et les choses qui ne peuvent être connues que par une inspiration divine immédiate. Mahomet a, entre tous, possédé l'infaillibilité et l'impeccabilité même dans l'état d'enfance. Les motazilites nient l'impeccabilité du prophète ou la restreignent à l'absence de péchés grossiers; en tous cas ils ne veulent rien savoir d'une telle pureté avant sa mission de prophète et l'histoire leur donne raison, puisque dans sa jeunesse Mahomet avait été païen. Ashary cherche à concilier les exigences de la conscience religieuse et celles de la raison ; il distingue entre la possibilité du péché qui appartenait à la nature humaine de Mahomet et sa réalisation effective qui fut évitée, en partie par le secours de la grâce divine, en partie par sa propre liberté

Cependant le dogme de la personne du prophète s'accentua toujours davantage et s'enrichit de représentations fantastiques. On lui attribue des miracles, une naissance surnaturelle, la préexistence, etc.

La doctrine de la personne du prophète forme le passage de la partie formelle de la dogmatique de l'islamisme à la partie matérielle. Cette dernière s'occupe principalement des attributs de Dieu, de la liberté morale ou de la prédestination et de l'eschatologie.

L'unité de Dieu forma dès le commencement la doctrine fondamentale de l'islamisme et fut toujours plus précisée par Mahomet en opposition à l'ancienne croyance polythéiste. Les anges et les Dschins que le prophète admet encore ne sont que des serviteurs d'Allah. Il repousse la trinité chrétienne, et s'il parle du Saint-Esprit, ce n'est que comme d'une hypostase créée, d'un ange messager par lequel est communiquée l'inspiration divine.

Le prophète ne s'est pas exprimé théoriquement sur les attributs de la toute-puissance, de la sagesse et de la toute-science, bien qu'il les ait affirmés pratiquement. Mais il n'a point hésité à donner à Dieu des attributs anthropomorphiques tels que l'ouïe et la vue, des mains, un visage ; dans ses visions il a vu Allah en chair sous la forme d'un jeune homme avec des cheveux abondants et des sandales d'or. Cette matérialisation de Dieu s'accrut encore chez les adhérents orthodoxes de Mahomet. Les Motazilites, en revanche, montrent la contradiction qui existe entre l'unité divine et l'idée de la multiplicité de ses attributs. Chaque attribut ne peut être que l'essence divine même ou que l'un des *modi* de l'activité divine n'ayant de leur réalité que pour l'esprit humain. Ashary chercha une transaction : les attributs de Dieu sont réels mais d'une autre réalité que ceux des créatures. Allah ne sait pas comme l'homme sait, car son savoir n'augmente ni ne diminue ; il est une substance sans accidents, il n'a aucune limite, en un mot, il est incompréhensible.

A la question des attributs divins se joint celle de la *prédestination* (prédétermination) dans ses rapports avec la liberté

morale. Mahomet n'avait pas donné de théorie positive à ce sujet. Dans le Koran on trouve des passages qui supposent la liberté de la volonté humaine et d'autres qui établissent la nécessité éternelle du conseil divin. Ce fut cette dernière affirmation qui l'emporta dans le dogme orthodoxe. La volonté divine absolue n'est pas même retenue dans les limites de sa propre loi ; on lui attribue une indépendance arbitraire, analogue à celle des despotes orientaux qui disposent aveuglément du sort de leurs sujets. Le rationalisme des Motazilites se dirigea surtout contre ce dogme. Wasil montra que l'homme est libre dans ses actes et en porte la pleine responsabilité. Dieu ne peut, ni dans ce monde ni dans l'autre, déterminer arbitrairement la félicité ou le malheur de l'homme ; le sort de l'homme dépend de son rapport à la loi morale. En Perse se forma en opposition à l'indéterminisme rationaliste un déterminisme spéculatif sans restrictions *(Gabarites)*, que l'école conciliatrice d'Azhary chercha à adoucir comme le semi-pélagianisme le fit à l'égard de l'augustinisme. La capacité de l'homme pour agir lui est accordée par Dieu seul ; mais la résolution et l'effort sont dans sa liberté et constituent son mérite. Aussitôt que l'intention et la résolution sont manifestes, Dieu accorde à l'homme le pouvoir d'exécuter, et celui-ci obtient ainsi la récompense ou la punition par sa propre attitude. Mais le plus grand nombre des musulmans conservent un déterminisme absolu dont l'injustice est niée par Ghazzaly au moyen des mêmes raisons qu'emploient Augustin et Calvin. « La justice de Dieu ne peut pas être mesurée avec une norme humaine. Un homme est injuste parce qu'il dispose arbitrairement du bien du prochain, mais pour Dieu cette injustice n'est point possible. Il n'y a pour lui aucun bien d'autrui et les créatures n'ont aucun droit vis-à-vis de lui. »

Les doctrines de la résurrection, du jugement, de l'éternelle félicité et de la condamnation sans fin, sont aussi très importantes pour la dogmatique de l'islam. Mahomet avait présenté les terreurs de la mort et de l'enfer comme le motif le plus pressant pour la conversion des incrédules et la perspective des joies du paradis comme la plus puissante consolation des croyants.

Ce furent également les Motazilites qui donnèrent la première impulsion au développement de *l'eschatologie*. Sous l'influence de la philosophie platonicienne, ils soutinrent la pleine indépendance de l'âme et la délivrance que la mort lui apporte en la détachant des liens du corps. Les orthodoxes affirment en revanche que l'âme ne peut vivre par elle-même ; elle est liée au corps jusqu'à sa résurrection et participe aussi aux douleurs de sa corruption. La félicité ne peut commencer qu'avec la résurrection même du corps dont l'âme a besoin pour jouir d'un bonheur qui est d'une nature purement sensuelle. C'est ce qu'accentue le mystique Ghazzaly. La description des événements eschatologiques porte le signe évident de l'influence du christianisme (apparition d'un Messie, d'un anti-Christ, disparition des astres, son des trompettes, nouveaux cieux et nouvelle terre, etc.). Quant au jugement, au fond de toutes les représentations assez diverses de l'islamisme, se trouve la distinction entre ceux qui confessent et ceux qui ne confessent point la foi positive de Mahomet. Malgré toutes les vertus morales, la foi à la loi et à la révélation du prophète peut seule préserver des tourments de l'enfer ; sans elle la supériorité morale n'est point suffisante pour ouvrir le paradis. Les théologiens musulmans aiment à peindre de la manière la plus effrayante les tourments de l'enfer ainsi qu'à décrire en traits sensuels la félicité des élus.

Cependant une tendance plus spiritualiste se fit jour et fut représentée, non point seulement par quelques penseurs, mais par deux partis qui se formèrent au sein du mahométisme, et que l'on peut appeler le parti de l'ascétisme et celui du panthéisme. L'ascétisme donne naissance à la vie du cloître et à des moines mendiants. (*Sufisme*) Le renoncement au monde est fondé sur l'amour de Dieu. Cependant ce sentiment a encore le caractère de la notion orthodoxe ; c'est un abandon passif de l'homme impuissant à la volonté toute-puissante et sans limites d'Allah. Ce n'est pas une libre communion, une pénétration joyeuse et confiante de la volonté humaine par la volonté divine. Le sufisme effleure le panthéisme, et c'est de lui que sont sorties les conceptions décidément panthéistes d'un Aly et d'un Sohrawady.

IIIe DIVISION. — LE CHRISTIANISME.

XI. — *La religion chrétienne.*

L'espérance d'une restauration théocratique avait été conservée par le peuple d'Israël au milieu de la longue suite des malheurs qui l'avaient frappé. Ranimée avec force par la glorieuse résistance des Maccabées, en qui le livre d'Hénoc (110 av. J.-C.) voit les prédécesseurs du Messie, puis déçue bientôt après par les événements mêmes, elle n'en demeura pas moins vivante et de plus en plus ardente. (Sagesse de Salomon.) Les mots de Christ, Messie, royaume du grand Roi, royaume des cieux, semence de David, sont sur toutes les lèvres en Galilée et en Judée, même en Samarie, à l'époque du règne d'Hérode. Les défenseurs les plus décidés de ces idées religieuses et nationales étaient les *Pharisiens*, dont le patriotisme et l'attachement à la loi réclamaient également le rétablissement du seul gouvernement de Dieu et l'anéantissement de toute domination étrangère. Bien que plusieurs partageassent les vues du célèbre Hillel et attendissent une intervention subite et miraculeuse de l'Eternel, la majorité du parti se rattachait à l'opinion de Schammaï et ne pensait pas que la suprématie divine pût être établie autrement que par une lutte ouverte contre les oppresseurs du pays. Ils étaient tous d'ailleurs unis dans la pensée que la restauration nationale ne pouvait être accomplie qu'à la condition d'une stricte observation de la loi mosaïque. Les *Sadducéens* s'accordaient avec les Pharisiens pour le maintien des formes extérieures du mosaïsme et en particulier pour les priviléges de la prêtrise, mais ils n'avaient point leur idéal religieux et politique. Aristocrates blasés, ils étaient morts à l'esprit national et d'autant plus ouverts aux raffinements d'une culture étrangère. A l'un et à l'autre de ces partis manquait la vie du cœur sans laquelle la religion n'est qu'un formalisme. La piété intérieure s'était retirée chez une secte qui formait une communauté organisée sous le nom d'*Essénisme*. Quoiqu'il présente des caractères frappants de ressemblance avec les néo-pythagoriciens (ascétisme, célibat, costume, noviciat et grades, etc.),

l'essénisme est cependant d'une origine juive incontestable. Il cherchait la justice dans la pureté et dans l'éloignement du monde; dans le rejet des cérémonies vaines du culte extérieur et dans un amour du prochain qui allait jusqu'à la communauté de biens et à l'abolition de l'esclavage. Son ascèse prenait sa source dans le naziréat du mosaïsme et son organisation hiérarchique dans les écoles des prophètes. Mais si l'on doit voir dans cette « ligue de la vertu » le plus noble fruit de la religion des Hébreux, il ne faut pas méconnaître que cette piété cachée demeurait sans influence sur l'ensemble du peuple et qu'elle était incapable d'amener une réforme générale. Les Esséniens sacrifiaient la vie nationale à un développement subjectif qui demeurait impuissant par son exclusisme même. Les Pharisiens, au contraire, n'avaient en vue que la restauration du peuple et la piété n'était pour eux qu'un simple moyen pour atteindre ce but temporel. Il y avait dans les deux directions un élément précieux, d'un côté la profondeur du sentiment religieux, de l'autre l'énergie de l'action et la vigueur du patriotisme. Si elles parvenaient à s'unir dans une personnalité vivante, on pouvait espérer une ère nouvelle et bénie. L'histoire nous présente cette union dans la personne et dans l'œuvre de *Jean-Baptiste*. Le fond de sa prédication : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche », indique la foi à la réalisation imminente d'un royaume messianique tel que se le représentaient ses compatriotes et avant tous les Pharisiens. Elle pose comme condition fondamentale un sérieux moral qui se manifeste par le renoncement aux péchés et par l'accomplissement du bien. Cependant remarquons que les exigences du Baptiste ne vont pas encore au delà de la pratique extérieure du bien et de l'omission du mal. (Luc III, 10-14.) Il ne parle point encore d'un changement radical et n'en appelle pas au Père céleste comme type et source de la perfection. Il est encore éloigné surtout de chercher dans un amour filial pour Dieu le point de départ de la transformation spirituelle de l'homme. Il représente le sérieux profond de l'essénisme, mais aussi ses imperfections, son rigorisme ascétique, sa haine du monde. Le désert, l'habit grossier, les privations physiques convien-

nent sans doute à un prédicateur de la repentance qui prépare le chemin du royaume, mais ils ne peuvent convenir à la liberté des enfants du royaume. Jean-Baptiste pouvait provoquer un salutaire ébranlement dans le peuple, mais il n'était pas l'homme à fonder une réforme durable.

Dans la foule qui était accourue de Galilée au désert et avait reçu le baptême de consécration pour le futur royaume se trouvait *Jésus de Nazareth*, un homme un peu plus jeune que Jean, rempli des mêmes espérances, mais animé d'un tout autre esprit. Que Jésus ait été puissamment ébranlé par la prédication de Jean-Baptiste, cela ressort non-seulement du fait qu'il se fait baptiser par lui, mais encore mieux des premières paroles qui sortent de sa bouche après la captivité du précurseur. En inaugurant son ministère par le même appel que ce dernier, il se donnait incontestablement comme son successeur et le continuateur de son œuvre prophétique. Mais la manière dont il développe les conditions spirituelles pour l'entrée du royaume divin montre des vues autrement profondes que celles de Jean.

La *justice meilleure* que proclame le discours sur la montagne (Math. V-VII) doit être celle d'un cœur absolument changé. Le but de toute moralité, comme sa norme absolue, c'est la perfection de Dieu : « Soyez parfaits comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. » En plaçant l'idéal moral à une telle hauteur, Jésus anéantit toute gloire imaginaire de l'homme et le ramène à l'humilité qui lui convient ; mais il donne en même temps à la moralité son plus puissant motif, le rapport de l'homme avec Dieu devenant celui de l'enfant avec son père. Dans cette pensée s'exprime l'originalité de la conscience religieuse de Jésus. Le devoir est entré dans la sphère de la liberté religieuse, qui agit maintenant spontanément et par un attrait réel. Car si l'homme se sent enfant de Dieu, sa destination à la ressemblance divine est la disposition de sa propre nature. Ce qui est demandé de lui, loin de contredire ses vrais désirs, les satisfait entièrement. L'abandon entier de la volonté humaine à la volonté divine, est présenté par Jésus sous les deux formes de la justice religieuse et de la justice

morale, comme *amour de Dieu* et *amour du prochain*. L'amour actif pour le prochain est enveloppé dans l'amour pour le Père céleste ; il a aussi sa loi dans la perfection de Dieu dont la miséricorde est inépuisable même à l'égard de ceux qui lui résistent.

Mais à ces exigences idéales ne répond point la direction naturelle de l'homme. Il reste en arrière de sa destination; il est pécheur. Jésus considère *le péché* avant tout sous le rapport religieux. C'est un éloignement de Dieu, un égarement dans la multiplicité des biens du monde, qui ne peut donner que le sentiment du vide. Le péché est une fausse liberté de la volonté qui, arrachée à sa liaison avec le Dieu infini, tombe dans une dépendance d'autant plus profonde des choses finies. Cet égarement est digne de pitié, et la compassion divine ne peut que s'attacher à la brebis perdue pour lui montrer le vrai chemin ; elle reçoit à bras ouverts les travaillés pour leur donner le repos, les affamés et les altérés pour les rassasier. La créature doit reconnaître librement sa faiblesse et sa *dépendance absolue* de Dieu. Par le sentiment de sa dépendance elle devient en réalité ce qu'elle est appelée à être, un enfant de Dieu, uni au Père par une communion étroite et recevant en partage tout ce qui lui appartient. La dépendance absolue de la créature est sa *liberté absolue,* parce que c'est en elle qu'elle trouve son achèvement et sa complète satisfaction. « Celui qui veut conserver sa vie la perdra, mais celui qui la perdra pour l'amour de Dieu, la conservera. » Celui qui n'a rien en lui parce qu'il veut tout recevoir de Dieu, celui-là est dans toute sa pauvreté le riche véritable, consolé dans toute affliction, rassasié dans toute privation. Ses efforts tendant à posséder le bien le plus élevé, les biens inférieurs lui appartiennent aussi. Les enfants de Dieu ont un droit de jouissance sur les biens de leur Père ; ils sont ses administrateurs placés sur toute sa maison, ils n'ont point ainsi à fuir le monde et à rompre avec la vie ordinaire. En opposition décidée avec le précurseur, Jésus vit comme homme avec des hommes, boit et mange, se fait inviter et invite aussi dans la maison de Pierre à Capernaüm. Il a un cœur ouvert à la vie humaine comme à la vie de la nature et

regarde comme un privilége des enfants de Dieu que, délivrés des soucis de la vie matérielle, ils jouissent de l'existence comme les oiseaux de l'air et les lis des champs. Enfin l'homme, par son union avec Dieu, est aussi affranchi de l'obéissance servile à la *loi de la lettre*. Ayant reçu la volonté de Dieu dans son cœur, il est devenu son propre but, vis-à-vis duquel la loi extérieure n'a qu'une valeur relative. Aux défenses alimentaires de la loi mosaïque et de la tradition pharisaïque est opposée la sentence : « Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui le souille, mais c'est ce qui sort de son cœur impur. » Les sacrifices extérieurs sont peu de chose en comparaison du grand commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Il semble que la conséquense naturelle de ce principe eût été la suppression du rituel mosaïque, mais Jésus ne l'a pas encore tirée. Il n'a ni attaqué la circoncision, comme Paul le fit, ni cherché à détourner ses disciples de l'observation du culte cérémoniel. Il déclare qu'il n'est pas venu pour abolir la loi et les prophètes, mais pour les accomplir, c'est-à-dire qu'il est venu pour mettre en lumière la profonde signification de l'ancienne alliance en réalisant son principe, l'amour de Dieu et du prochain. C'est au nom de ce principe qu'il s'élève contre une notion étroite de la loi qui exclut la vraie moralité. Jésus en agit de la même manière à l'égard du particularisme juif. Il ne nie pas les prérogatives du judaïsme, et cependant ses rapports avec les Cananéens et les Samaritains en disent plus que toutes les paroles. Il n'hésite pas à prononcer une louange méritée sur la foi des païens et à proclamer l'amour de Dieu qui fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants, toutes choses dont devait nécessairement découler l'universalisme paulinien. En établissant des principes si riches en conséquences sans déduire ouvertement ces dernières, l'attitude de Jésus avait cet immense avantage qu'elle n'amenait pas une rupture prématurée avec le judaïsme, rupture pour laquelle la jeune communauté n'était pas encore préparée.

Dépendance de Dieu s'identifiant avec la pleine liberté de l'homme, voilà la révélation nouvelle que Jésus avait fait sortir des profondeurs de sa conscience religieuse et de sa relation

filiale avec le Père céleste. Cependant cette révélation nouvelle n'apparut point dans son isolement; elle fut liée aux idées religieuses de son temps et de son entourage. C'est sous l'impression de l'idée du *royaume messianique*, affirmée avec puissance par le Précurseur, que se développèrent les pensées qui ont été exposées plus haut. La *meilleure justice* ne dut d'abord lui apparaître que comme une préparation au royaume des cieux, le moyen d'atteindre un but encore attendu et dont la réalisation était réservée à l'avenir. Mais plus l'idéal de justice devenait pour lui un rapport de fils à Père, une communion étroite dans laquelle la possession du souverain bien était déjà présente et immédiate, plus aussi cette justice de Dieu s'éloignait de la notion de moyen pour se confondre avec le but même. Si ceux qui soupirent après la justice ont déjà en eux-mêmes le sentiment de la satisfaction de leur désir, la félicité attachée à la venue du royaume des cieux n'est plus pour eux une affaire d'avenir; leur félicité intérieure doit être le commencement du royaume même. Le royaume est donc aussi bien venu qu'à venir, il est aussi bien spirituel et intérieur que matériel et extérieur, religieux et humain que juif et théocratique. De là l'affirmation : « Le royaume de Dieu est parmi vous, » et la demande parallèle : « Que ton règne vienne ! » Nulle part cette double conception du royaume n'apparaît avec plus de clarté que dans les paraboles du chapitre XIII de l'évangile selon saint Matthieu. La pensée, qui est au fond de toutes ces allégories, est celle-ci : *le royaume des cieux est déjà réel, mais sa réalité actuelle ne répond pas complétement à son idée ; c'est un commencement dont une catastrophe miraculeuse doit amener l'achèvement ;* mais ce nouvel ordre de choses ne doit pas être immédiat et établi sans conditions ; il doit être conforme à un nouvel ordre moral, à la nouvelle justice qui se réalise dans le cœur des enfants du royaume. Ainsi l'ancienne conception juive n'est pas abandonnée, mais elle est spiritualisée.

La doctrine du royaume céleste est en relation étroite avec celle de son chef, le *Messie*. Si le royaume n'est plus seulement un idéal, mais a déjà son existence dans le présent, il doit avoir

déjà maintenant un chef. Son Messie doit être aussi bien présent que le royaume lui-même. Qui doit-il être alors sinon celui qui a dévoilé le trésor caché du royaume, et qui a réalisé par sa parole et par son exemple, la *meilleure justice* que recherchent les enfants de Dieu ? Mais si le royaume est aussi bien à venir que venu, Jésus comme homme terrestre ne peut être le Messie qu'en tant qu'il ne l'est point encore d'une manière parfaite. A la conception dualiste du royaume des cieux répond *un dualisme analogue dans la conscience messianique de Jésus et qui s'exprime dans les deux noms : fils de l'homme et fils de Dieu.* Nous ne pouvons accepter l'interprétation dogmatique ni l'interprétation morale données à l'expression « *fils de l'homme*, » car elles ne s'accordent point avec la situation historique. Quoique nous la trouvions dans le livre de Daniel (VII, 13, s.), il est certain qu'à l'apparition de Jésus cette désignation n'était pas appliquée alors au Messie et pas même généralement connue ; car on ne comprendrait pas comment le peuple aurait pu demander à Jésus et le Sauveur lui-même à ses disciples, « si Jésus, le fils de l'homme, était le Messie. » L'expression traditionnelle pour le Messie était bien plutôt celle de « fils de Dieu » (Math. XVI, 16, ss ; XXVI, 63, s.). Il ressort de l'étude des synoptiques qu'en se nommant « fils de l'homme, » Jésus n'a pas voulu se donner pour le Messie dans le sens absolu du terme, mais qu'il s'est présenté *comme un organe de Dieu qui à un certain égard est le Messie et à un autre ne l'est point.* Ce dualisme répond pleinement à le double notion du royaume dont il est le chef. Comme le royaume messianique n'a son existence actuelle que dans le cœur des croyants, tandis que sa manifestation extérieure ne répond pas encore à son essence, ainsi Jésus est dans le présent le Messie en esprit, tandis que son apparition dans l'abaissement et au milieu des souffrances humaines ne répond pas encore à l'idée du Messie. Et de même que la présence spirituelle du royaume est seulement une préparation pour son glorieux accomplissement que l'on doit attendre d'un acte surnaturel de Dieu, ainsi la messianité actuelle de Jésus est seulement une préparation à la venue du vrai Messie, c'est-à-dire à son apparition glorieuse qui ne peut

être attendue que d'un acte de la puissance divine. En définitive Jésus, le fils de l'homme, est comme Messie terrestre son propre précurseur, le prophète de sa messianité glorieuse. Le titre de *fils de Dieu* s'explique alors de la manière la plus naturelle. C'est la désignation solennelle du Messie dans sa dignité et sa puissance théocratiques. C'est seulement dans ce sens que Pierre (Math. XVI, 16) et le grand-prêtre (XXIV, 23) peuvent le comprendre et Jésus l'accepter comme il le fait effectivement.

De cette notion dualiste du royaume messianique et de son chef, résultent des *conséquences pratiques* pour la vie même de Jésus. La volonté de Dieu étant de réaliser d'abord le royaume dans le cœur des justes et de préparer la manifestation de la gloire messianique par la voie humble de l'enseignement du fils de l'homme, Jésus devait repousser tout autre moyen pour répondre au but divin et en particulier l'emploi de la force humaine. Or borner son rôle de Messie à une activité purement spirituelle n'était pas seulement entrer en contradiction avec les espérances messianiques juives, c'était en même temps remporter sur lui-même une victoire manifeste ! Il est un fait psychologique incontestable, c'est que pour des natures portées à l'action, l'attente prolongée et passive de la réalisation de vives espérances est la plus grande de toutes les souffrances. Etre réduit à l'usage exclusif d'une parole dont le succès est lent et le résultat imperceptible, devait être pour l'âme sensible de Jésus un vrai sacrifice d'obéissance filiale ! Et quand le premier pas de cette voie de renoncement fut franchi, les épreuves qui en étaient la conséquence ne pouvaient être ni repoussées ni évitées. Jésus dut bientôt faire l'expérience de la dureté et de l'indifférence des cœurs à l'égard de son œuvre, mais surtout être le témoin de l'aveuglement intéressé de ceux qui se disaient les premiers de leur peuple. La nouvelle de la mort de Jean-Baptiste faisait naître en lui le pressentiment que bientôt les adversaires ne reculeraient point devant une attitude offensive à son égard. Ce pressentiment reçut une pleine confirmation par la question officielle des délégués pharisiens de Jérusalem au sujet de ses prétendues trangressions de la loi. Avec

sa pénétration profonde des hommes et de l'esprit de son temps, Jésus pouvait prévoir les suites redoutables de ce conflit et les souffrances qui devaient en être la conséquence. Mais sa conscience religieuse devait le conduire au delà de la pensée d'une simple nécessité humaine et lui en faire pénétrer la signification profonde [1]. Sa vocation messianique dans l'abaissement du fils de l'homme lui assurait que ses souffrances entraient dans le plan divin. L'exemple des justes de l'ancienne alliance et des organes déjà disparus de la théocratie était présent à sa pensée pour lui révéler le double but de la souffrance. Elle devait être une *épreuve* pour conduire à sa propre glorification en même temps qu'une *expiation* destinée à toucher les pécheurs, à les convertir et à les sauver. (Math. XX, 28 ; XXVI, 26-28.)

Mais si nous reconnaissons pour pleinement historique la prévision que Jésus manifeste de ses souffrances et de sa mort, nous ne songeons pas davantage à contester la vérité de ses espérances de résurrection et de son futur *retour* à l'achèvement du royaume céleste. Sans nous attacher aux expressions mêmes qui dénotent une rédaction postérieure, il est de toute évidence pour nous que la restitution surnaturelle de sa personne pour être le Messie du royaume des cieux est le postulat nécessaire de sa conscience messianique. La certitude qu'il possédait d'être le chef du royaume messianique ne pouvait pas être ébranlée par le pressentiment de la mort qui l'attendait. Abandonner la foi à son accomplissement et à l'élévation glorieuse de son Messie eût été ni plus ni moins qu'abandonner la foi à ce royaume et au but final de sa propre vie. Toutefois il est hors de doute que Jésus n'a pas distingué entre sa résurrection et son retour ou sa parousie. Il n'a point entendu par la nou-

[1] L'auteur admet un développement successif de la conscience messianique de Jésus, développement intérieur, mais provoqué par les circonstances extérieures. Le chapitre XII de saint Matthieu lui semble indiquer un changement dans son idée du royaume à la suite des effets de sa parole et du premier voyage missionnaire des apôtres. Ce que l'on appelle la tentation ne doit pas être placé au commencement de la carrière de Jésus, mais bien dans la situation décrite dans les chap. XV et XVI, où les Pharisiens demandent un signe éclatant de sa messianité.

velle vie qu'il devait recevoir en partage ce que nous avons coutume, d'après les évangiles, de regarder comme la conséquence d'une résurrection corporelle. Il avait en vue l'apparition de sa gloire messianique pour l'accomplissement extérieur du royaume, sa venue définitive pour la fête des noces dans laquelle il ne doit plus y avoir de séparation entre l'épouse et l'époux. (Ev. de Math. XXV, 10.) Cette parousie il la concevait également comme *très prochaine*. (Math. X, 23; XVI, 28; XXIV, 34.)

XII. *Les commencements du dogme chrétien.*

Jésus avait résolu la contradiction apparente entre sa messianité et son sort terrestre par l'assurance de son rétablissement surnaturel et de son retour pour l'accomplissement glorieux de son royaume. Les indications qu'il avait données à cet égard à ses disciples étaient demeurées comme un germe obscur dans leur conscience, mais quand sa mort qui leur paraissait impossible fut cependant arrivée, ce germe devait s'animer et se développer. Le souvenir des affirmations si précises du Maître fait naître dans leur cœur, si désespéré qu'il puisse être, la pensée de la *possibilité* de leur réalisation, et de la possibilité à l'*espérance* de la réalité il n'y a pas loin. Ce passage alternatif de la crainte à l'espérance était la matière inflammable qui, par une seule étincelle, pouvait produire la flamme brillante d'une foi nouvelle et assurée. Cette étincelle fut *la vue de Jésus* revêtu d'un corps transfiguré et céleste. La réalité du fait est incontestable, bien que sa possibilité demeure toujours l'objet des recherches historiques et psychologiques. Mais la vue temporaire et accidentelle du Messie n'épuisait naturellement pas l'espérance de son retour permanent pour l'établissement définitif du royaume. Cette vue fugitive n'en était pas la compensation mais le gage certain, et c'est sur l'attente de ce retour prochain que durent se concentrer toutes les aspirations de leur foi. Ce fut là, on peut l'affirmer, l'unique dogme des premiers chrétiens, puisque la foi à la venue glorieuse du Messie était la seule forme possible de la foi à la messianité de Jésus. Ils partageaient pleinement les vues de

leurs contemporains et ne pouvaient se représenter Jésus autrement que comme le Messie « assis sur le trône de David, rétablissant le royaume d'Israël et délivrant le peuple de ses ennemis. » La céleste Jérusalem dont l'*Apocalypse* de Jean annonce la descente répond jusque dans ses détails à la ville de Dieu de l'eschatologie rabbinique. La différence qui séparait les disciples de Christ des Juifs non chrétiens était que ces derniers attendaient dans l'avenir la manifestation unique du Messie, tandis que la communauté chrétienne y voyait une seconde apparition glorieuse, suite d'une première apparition dans l'abaissement. Cependant cette différence ne pouvait constituer qu'une secte dans le judaïsme.

Il fallait un motif plus nouveau pour donner au christianisme sa raison d'être et le dégager du judaïsme. Il se trouvait en réalité dans la vie même de Jésus, en partie dans sa libre attitude à l'égard de la loi, dans la relation immédiate qu'il avait établie entre l'homme et son Père céleste, mais en partie aussi dans sa *mort* sur la croix. Ce dernier fait n'était pas un événement accidentel, mais la conséquence nécessaire de la fidélite de Jésus à sa vocation messianique et de sa connaissance prophétique. Il suffisait d'en tirer toutes les conséquences théoriques et pratiques pour être porté bien au delà du point de vue juif. Toutefois la communauté primitive n'était pas dans une situation propre à réaliser cette tâche ; ce devait être la mission de Paul, l'apôtre des gentils. C'est dans ce sens que l'assertion de l'école de Tübingen est fondée : sans l'apôtre Paul, la lumière qui avait apparu dans le monde serait restée sous le boisseau ; sans lui et son opposition contre le judaïsme, la communauté primitive serait demeurée une secte juive et aurait bientôt pris fin comme telle. C'est *Paul* qui a placé la lumière sur le chandelier et en a fait la lumière du monde.

Animé par un désir profond de la vraie justice et ne trouvant point la satisfaction de son cœur dans la loi, ses rapports fréquents avec les chrétiens durent pénétrer son esprit, très conséquent d'ailleurs, de la profonde opposition qui existait entre l'idée judaïque du Messie et le Messie *crucifié* des chré-

tiens. Si cette conviction l'avait d'abord amené à la persécution, il ne pouvait s'empêcher de sonder les motifs de la foi de ceux qui avaient rompu avec la religion officielle. Il ne pouvait rien opposer à la possibilité d'un Messie souffrant pour le bien du peuple, puisque cette idée trouvait son appui dans l'Ancien Testament (souffrances du serviteur de l'Eternel décrites par l'Esaïe babylonien). Il ne pouvait que contester la thèse concrète que Jésus était ce Messie-là et qu'il était bien apparu à ses disciples après sa mort sur la croix pour leur attester son retour glorieux. Mais ni la croyance des pharisiens à la résurrection qu'il partageait, ni l'incapacité de la loi à satisfaire les aspirations de son cœur, ne lui permettaient d'opposer une négation formelle. Les souffrances et la mort auxquels les chrétiens s'exposaient avec joie pour la défense de leur foi à Jésus crucifié et ressuscité n'étaient-elles pas un puissant témoignage en faveur de la vérité de cette foi? La mort de ce juste dont il avait tant entendu parler ne pouvait-elle pas être destinée à abroger la loi impuissante et imparfaite? Cette crucifixion n'était-elle pas peut-être la consécration expiatoire d'une nouvelle alliance, du temps messianique promis? Ces doutes chez un esprit logique comme celui de Paul préparaient déjà sa conversion; elle fut décidément amenée par un événement qui, malgré tout ce qu'il peut avoir d'extraordinaire, a des analogies dans une situation d'esprit comme celle où Paul se trouvait alors. L'image de Jésus transfiguré se présenta à son esprit avec la netteté d'un objet visible aux yeux. L'incertitude était maintenant changée en assurance; l'impossibilité apparente que Jésus *le crucifié* fût le Messie était devenue une certitude. Jésus était pour son nouvel apôtre le Messie non malgré sa croix, mais *à cause de sa croix même.*

La pensée de la *croix* de Christ devient dès lors la pierre angulaire de toute la théologie de Paul. Car si un supplice en contradiction flagrante avec l'idée messianique avait atteint Jésus dont la messianité ne pouvait être mise en doute après sa résurrection, Dieu devait l'avoir voulu comme moyen fondamental de salut. La croix ne signifiait rien moins que l'abrogation de la loi juive et l'inauguration d'une nouvelle ère divine.

Cette pensée dégageait le christianisme des langes du judaïsme où il était encore retenu et lui donnait une valeur universelle. L'universalisme existait dans la communion immédiate établie par Jésus entre l'homme et le Père céleste ; chez Paul il devait revêtir une forme dialectique et dogmatique. La mort de Christ devenait un sacrifice *expiatoire* d'une valeur absolue et dont les effets ne pouvaient pas être appliqués à l'homme par l'ancienne voie légale. Un nouveau chemin devait conduire au nouveau principe de salut, à savoir la *foi*. Par la foi la justice de Dieu devient celle de l'homme ; il est *justifié*, c'est-à-dire que sa confiance en la grâce salutaire de Dieu par Christ lui est imputée comme s'il était un juste, et il reçoit en partage tous les biens que renferme la miséricorde divine. La justice par la foi n'est plus alors bornée au peuple de la loi mosaïque ; chaque homme sans distinction de nationalité peut y avoir part, sinon la mort de Christ n'aurait pas eu de valeur absolue. Partout où il y a besoin de rédemption, la mort de Christ est le vrai moyen de délivrance. Or ce besoin de rédemption existe aussi bien chez le païen que chez le juif. Le *péché* a de si profondes racines dans la nature humaine que l'homme ne peut y être arraché par sa propre force. Les aspirations spirituelles de l'homme restent de fait impuissantes et la loi ne fait que démontrer d'une manière plus frappante cette impuissance naturelle et le besoin de délivrance. Paul fait remonter l'origine de la culpabilité générale des Juifs et des païens à Adam, le père de l'humanité, mais sans s'exprimer avec une pleine clarté sur le « comment » de la transmission du péché dans la race. Il semble résulter cependant de sa notion de la personne de Christ que le péché a appartenu à la nature de l'homme dès le commencement et que la transgression d'Adam n'a été que sa première manifestation. La théologie juive avait distingué entre un premier Adam d'une nature céleste, créé à l'image de Dieu, et un Adam terrestre et pécheur. Paul tire parti de cette distinction pour établir une *christologie* en rapport étroit avec le point de départ de son système spéculatif. Christ serait « l'homme primitif et typique » destiné dès le commencement à être le Sauveur de toute l'humanité. Antérieur au monde et à la loi,

participant à l'activité divine dans le développement de la création, il aurait revêtu une chair humaine pour fonder comme organe de Dieu le royaume de la nouvelle justice. D'une nature pleinement spirituelle il est demeuré inaccessible à la souillure et au péché et par là forme un contraste complet avec l'Adam charnel et pécheur. Ce dernier est l'initiateur d'un développement anormal de l'humanité pécheresse, Christ en revanche est l'initiateur d'un développement spirituel de l'humanité renouvelée. En subissant une mort expiatoire, il a, par cette mort même, surmonté et brisé la puissance du péché qui réside dans la chair. L'homme, en s'unissant par la foi à Christ, trouve dans sa mort un motif puissant à dépouiller le vieil homme du péché et dans sa résurrection une invitation joyeuse à revêtir l'homme nouveau et spirituel. Il reproduit ainsi le procès moral qui s'est accompli dans le Christ lui-même.

Il y a incontestablement dans la doctrine paulinienne de la justification deux courants parallèles dont la conciliation est fort difficile, sinon impossible. L'idée juridique d'une *justification divine* par la mort expiatoire de Christ laisse subsister à côté d'elle l'idée d'une justification mystique et morale par le *renouvellement volontaire* de l'homme. Mais cette contradiction nous est expliquée par la différence qui sépare la doctrine de Paul de celle de Jésus. Ce qui pour Jésus constitue les *moments intérieurs* et idéaux de la vie religieuse de l'homme (éloignement du Père céleste, attachement au monde, retour au Père et jouissance joyeuse de sa communion), est transformé par Paul en une suite de *faits objectifs*, accomplis par une personne particulière et ayant une réalité historique. Or c'est là précisément, comme l'auteur l'a montré dans son premier volume, l'essence de la conception *dogmatique*. On peut dire qu'*avec le paulinisme commence la dogmatisation de la piété chrétienne ou de la religion de Jésus*. La vie religieuse et idéale a reçu une enveloppe concrète qui lui fait prendre place sans doute dans le courant de l'histoire, mais elle a perdu par cela même sa vraie universalité. Bien que le point de vue paulinien paraisse opposé au christianisme judaïque de la communauté primitive (comme l'attestent l'épître de Jacques et les

Actes des Apôtres), il y a incontestablement entre eux des traits communs. La valeur expiatoire de la mort de Christ repose sur une conception judaïque. Toute l'argumentation de Paul est enveloppée dans les catégories abstraites du judaïsme, ce qui explique pourquoi les Pères de l'église du siècle suivant vivent si peu dans les idées pauliniennes. L'apôtre des Gentils partage également les vues apocalyptiques du christianisme judaïsant et considère la parousie comme très prochaine (1 Cor. XV, 51), ce qui ne s'accorde point avec sa tendance universaliste et son activité missionnaire au milieu des païens. Une dogmatique dans laquelle l'attente de la fin prochaine du monde joue un si grand rôle, n'est pas la forme adéquate d'une religion destinée à l'universalité.

Mais à son tour le judéo-christianisme a subi l'influence de Paul. En pratique il reconnaît la légitimité de la mission paienne et abandonne les exigences de la circoncision à l'égard des gentils. Sa conception théorique de l'essence du christianisme gagne aussi en élévation et en liberté au contact de la spéculation de Paul. *Jacques*, tout en combattant la notion de la foi paulinienne, ne lui oppose cependant plus les œuvres de la loi mosaïque mais celles de la moralité humaine. La loi dont l'accomplissement procure le bonheur est « la loi parfaite de la liberté, la loi royale de l'amour ; » tout don parfait et la vraie sagesse ne peuvent venir que d'en haut, du Père des lumières. La *personne de Christ* est relevée autant qu'il était possible de le faire sans trahir la cause du monothéisme et abandonner les souvenirs historiques. De l'état de simple prophète « oint par Dieu d'esprit et de force » (Act. II, 2 ; X, 38), il est élevé, après sa résurrection, à la *dignité messianique* en récompense de son obéissance (Act. II, 36 ; X, 42), idée que Paul partage avec la communauté (Rom. I, 3, 4). Mais si, par l'esprit de sainteté qui habite en lui, Jésus est déjà placé à son apparition dans le monde au-dessus du niveau d'un prophète ordinaire, si l'esprit de Dieu n'est pas seulement en lui un *donum superadditum*, mais anime toute son existence, cette existence doit aussi trouver son origine dans l'Esprit divin. La doctrine de la *conception surnaturelle* de Jésus forme ainsi le premier degré du développement de la

christologie primitive dans le milieu judéo-chrétien. D'un fils de Dieu dans le sens théocratique et messianique, il devient un réel fils de Dieu dans le sens *physique*, étant engendré par la puissance miraculeuse de Dieu sans intervention humaine. Le développement du dogme christologique sur la voie tracée par l'apôtre des gentils continue dans les épîtres aux Colossiens, aux Philippiens et aux Hébreux. Ici la personne de Christ devient un *principe cosmique* qui embrasse et dirige le monde visible et invisible, en sorte qu'il forme la vie immanente et la loi du monde. C'est la même valeur que, dans son système, Philon assigne au λόγος. Toutefois le mot n'est pas encore employé dans ces épîtres parce que le dogme christologique ne part point encore de la sphère métaphysique mais de l'apparition historique du Rédempteur, dont on veut faire ressortir le but universel et absolu. Le fait temporel de la mort de Christ est encore considéré comme la cause déterminante du salut et l'obéissance de Jésus est fortement accentuée (épître aux Hébreux). Son ascension est encore une récompense pour les mérites de son œuvre terrestre, elle n'est pas un retour à la gloire divine toujours possédée.

Le dernier pas est franchi par l'auteur de l'*Evangile de Jean* qui identifie la personne de Christ avec le λόγος de la philosophie religieuse des Alexandrins. La parole divine est transformée en une hypostase possédant une existence personnelle et éternelle. Le dogme christologique reçoit ainsi une expression déterminée et universelle. Le christianisme apparaît comme l'achèvement de toutes les révélations divines dans le passé et dans le présent. C'est l'accomplissement de toute la vie spirituelle du judaïsme et du paganisme. Le christianisme est proclamé *religion du monde*. (Jean I, 4 ; X, 16 ; XI, 52.) L'humanité de Christ n'est qu'une forme passagère destinée à le révéler aux hommes. Sa vie est complète et ne subit ni développement moral ni combat ; la mort qu'il souffre, loin d'être un abaissement est une élévation, le dépouillement d'une forme de vie inférieure et le retour à la sphère divine. Le λόγος n'a vis-à-vis de Dieu ni à mériter la grâce ni à expier la colère divine. Il possède en lui *la vie* et la possède pour les hommes que le Père lui a donnés. Son but, en revêtant une existence humaine

passagère a été de communiquer aux hommes par sa révélation les biens du salut qui se trouve en lui et de se créer une communauté d'enfants de Dieu. Nous nous trouvons bien loin du paulinisme où la mort de Jésus est le fait κατ' ἐξοχήν. Les espérances apocalyptiques et l'attente prochaine de la parousie ne se trouvent plus dans l'évangile de Jean. Il les passe sous silence ou les spiritualise en substituant au retour personnel de Jésus la venue de l'Esprit saint (chap. XIV, 16). C'est par la venue même de ce dernier que s'accomplit le jugement tandis que, unis au Père par l'amour, les croyants jouissent de la joie et de la gloire du royaume. Ils *ont* la vie éternelle. L'avenir est entré dans le présent.

AD. CORREVON.

UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE

PAR

E. DE HARTMANN [1]

Cette nouvelle philosophie, qui a fait quelque sensation, se propose d'arriver « à des résultats spéculatifs par la méthode inductive des sciences naturelles. »

INTRODUCTION.

I. Ce que l'auteur s'efforce d'établir par voie inductive, c'est d'abord le point de départ, la réalité d'une intelligence qui ne s'aperçoit pas elle-même, la réalité d'une intelligence inconsciente ou de « l'Inconscient » *des Unbewussten*. Ce serait abuser des difficultés résultant d'une terminologie imparfaite que d'arguer de contradiction la notion dont il s'agit; mais il faut bien déclarer contradictoire la prétention d'en constater l'existence par les procédés directs de l'observation psychologique. L'idée d'un sujet qui forme des représentations et qui agit en vertu de représentations dont il n'a pas conscience est une hypothèse destinée à rendre compte des traces d'intelligence que nous croyons apercevoir dans la nature, c'est proprement le sens de la demi-personnification qu'exprime le mot nature. L'auteur poursuit la démonstration de ce principe d'abord dans le monde organique en général, puis dans l'esprit

[1] *Philosophie des Unbewussten, Versuch einer Weltanschauung*, von E. von Hartmann, Dr Phil. Berlin 1871, Dritte Auflage; gr. in-8, 824 pag. — La première éidtion a paru en 1869.

humain. Il ne se fait aucune illusion sur l'originalité de son point de vue, qu'il envisage comme identique avec celui des principaux métaphysiciens de toutes les époques ; mais il lui semble que ceux-ci n'y sont arrivés que par une sorte d'intuition mystique, dont le développement, toujours malaisé, ne se présente dans leurs écrits que sous la forme d'une explication possible des phénomènes, proposée au public toujours défiant. C'est pourquoi il croit utile d'y conduire ses lecteurs par la voie inductive, en s'appuyant sur les données incontestables des sciences naturelles. L'induction seule inspire la confiance ; elle la mérite, seulement elle ne s'élève pas bien haut ; mais si l'induction et la spéculation marchent à la rencontre l'une de l'autre, elles finiront par se rejoindre.

II. *Comment sommes-nous conduits à admettre une finalité dans la nature?* — C'est dans l'observation de notre propre façon d'agir que nous puisons l'idée de finalité, laquelle n'est point opposée à celle de causalité, mais n'en forme qu'une application. Soit B la cause efficiente de A. La représentation de A nous porte à vouloir le produire et le posséder. La volonté que A soit produit en nous la volonté que B soit ; celle-ci détermine le mouvement matériel qui produit B, lequel à son tour amène A. Il n'y a là qu'une succession de causes et d'effets, les uns matériels, les autres spirituels ; mais un enchaînement tel qu'il forme un cercle, la représentation A étant le commencement, la réalisation de A formant la fin. Ici les causes spirituelles, les représentations et les volitions tombent dans le champ de l'expérience. Nous sommes conduits à supposer des causes spirituelles analogues dans la nature, toutes les fois que nous rencontrons un phénomène matériel qu'il nous est impossible d'expliquer par des causes mécaniques, tandis qu'il s'expliquerait aisément dans la supposition qu'il fût voulu comme moyen ou comme but. L'esprit de système peut seul écarter péremptoirement *a priori* les causes finales ; mais leur réalité ne saurait être rendue certaine : toutefois il est des cas où elle acquiert une très haute probabilité. On cherche en vain par exemple quelles raisons pourraient porter l'oiseau à s'im-

poser la tâche pénible de couver, sinon le désir instinctif ou conscient (et quelquefois il ne peut être qu'instinctif) de voir des petits éclore et l'espèce se continuer. De même, en dehors de toute conscience, si l'on essaye d'analyser les conditions indispensables pour que la vision se produise, nerf optique, rétine, appareils transformateurs des vibrations, chambre obscure, etc., etc. (l'auteur ramène à quatorze le nombre de ces conditions, dont chacune forme un groupe complexe), si l'on accorde une probabilité de neuf contre un à l'idée que chacune de ces dispositions prise à part résulte de causes purement matérielles, cette probabilité se réduirait à la faible chance de un contre quatre pour la réunion de toutes ensemble, et à quelques dix-millièmes tout au plus, si l'on exprimait la probabilité de l'origine mécanique de chaque facteur isolément par une fraction plus raisonnable. En d'autres termes, la supposition que l'appareil visuel ne se développe pas, dans tous les embryons, de manière à pouvoir fonctionner sans le concours d'une force intelligente qui dirige vers ce but la disposition des molécules, acquiert une probabilité presque égale à la certitude. Il en est ainsi partout où nous voyons se produire régulièrement un résultat qui exige le concours d'un très grand nombre de causes.

A

Manifestation de l'inconscient dans le corps.

I. Les fonctions spirituelles fondamentales, la représentation et la volonté se trouvent à des degrés différents chez l'homme et chez tous les animaux. Le chien veut suivre son maître, et la poule défendre ses petits. Ce sont bien ici des volitions et non pas des mouvements réflexes, autrement toute l'activité de l'homme lui-même ne consisterait qu'en actes réflexes; ceux-ci ne sont que des réactions involontaires. Partout où nous pouvons constater d'un côté le sentiment, la passion, de l'autre, une intention, la suite d'un dessein, il n'y a pas acte réflexe, il y a volonté. Les mouvements des animaux décapités, et particulièrement ceux des invertébrés, montrent que le cer-

veau n'est point une condition *sine qua non* des actes volontaires, mais qu'il y a une volonté inhérente à chaque ganglion particulier; et même, en descendant l'échelle animale, on arrive à la conviction que la volonté peut se produire très distincment dans l'absence de tout appareil nerveux. Parmi les exemples que l'auteur accumule, nous citerons sur le premier point la fourmi d'Australie, dont les deux moitiés s'attaquent immédiatement aussitôt qu'elle a été coupée, sur le second, les chasses et les combats des polypes, qui discernent parfaitement ce qui peut servir à leur nourriture. Ceci conduit à admettre dans l'homme lui-même des *volontés spinales et ganglionnaires* distinctes de la volonté cérébrale et dont le cerveau n'a pas conscience. C'est à cette origine qu'il faut attribuer un grand nombre des mouvements soi-disant réflexes. Ainsi les ganglions du sympathique président aux fonctions nutritives, la moëlle allongée, à la respiration. Ces centres nerveux subordonnés ont une sorte de conscience, quoique moins claire que celle du cerveau. Cela ressort de la comparaison entre le système nerveux des diverses classes d'animaux. On doit admettre par exemple qu'un mammifère privé de son cerveau possède encore des sensations plus distinctes qu'un insecte, parce que la moëlle épinière du premier est un organe supérieur aux ganglions qui constituent tout l'appareil sensitif du second. La conscience cérébrale est la seule que nous rapportions au moi, la volonté sollicitée par des motifs aperçus de cette conscience est notre volonté consciente, notre arbitre; mais il y a encore en nous d'autres consciences et d'autres volontés.

II. La possibilité du *mouvement volontaire* implique une représentation inconsciente. Pour lever le bras, il faut que l'impulsion cérébrale se communique à l'extrémité d'un nerf moteur déterminé; il nous arrive quelquefois de confondre ce nerf avec un autre; le petit animal ne s'y trompe pas, dès sa naissance il exécute exactement les mouvements les plus compliqués, il sait quel nerf il doit solliciter, mais il ne sait pas qu'il le sait, et nous ne le savons pas davantage. Tout mouvement volontaire suppose la représentation inconsciente de la position des extré-

mités nerveuses correspondantes. Ici il ne s'agit plus comme tout à l'heure d'une représentation relativement inconsciente, ignorée du moi, mais vraisemblablement présente à d'autres centres nerveux, nous constatons la réalité de représentations inconscientes au sens absolu.

III. *L'instinct,* dont il est à la mode aujourd'hui de contester l'existence, est une activité dirigée de manière à réaliser une fin que l'agent ne connaît pas. L'instinct n'est pas un effet pur et simple de l'organisation corporelle, car des espèces organisées exactement de même ont des instincts tout différents les unes des autres, tandis qu'inversément nous trouvons des instincts identiques chez des êtres très diversement construits. L'auteur en donne de nombreux exemples. L'instinct n'est pas non plus un mécanisme intellectuel ou cérébral, car il n'agit pas d'une façon constante, mais seulement dans les occasions où le but paraît pouvoir être atteint. L'oiseau qui couve ses œufs dans nos climats néglige ce soin dans les pays chauds où il n'est plus nécessaire, et généralement l'animal modifie ses procédés suivant les circonstances, de manière à les adapter constamment au but. Ainsi l'hypothèse d'un mécanisme intellectuel n'explique pas les phénomènes instinctifs. Elle ne s'explique pas elle-même. Le motif de l'action instinctive n'est pas la perspective d'un plaisir, quoique celle-ci y joue souvent un rôle; mais souvent aussi l'instinct commande le sacrifice de l'individu, et c'est alors qu'il manifeste le mieux sa puissance: la femelle dont on enlève les œufs en pond de nouveau jusqu'à ce qu'elle en meure. D'ailleurs le vrai problème n'est pas là. La perspective d'un plaisir en implique l'expérience, et cette expérience elle-même implique un désir antérieur qu'elle a satisfait. Avant toute expérience, d'où viendrait le désir, s'il n'avait d'autre objet qu'une jouissance dont l'animal ne sait rien? Non, dans l'instinct, une représentation sensible consciente devient directement ou indirectement cause d'une action, sans égard au plaisir encore inconnu que cette action pourra procurer. Quant au rapport entre l'acte et le but, il ne tombe point dans la conscience. Ce n'est pourtant pas un phénomène

physique, une modification cérébrale, car une modification cérébrale qui produirait des effets aussi puissants ne saurait rester inaperçue. Et s'il s'agit d'un procès intellectuel quoique inconscient, comment se le figurer autrement que sous les formes de la représentation et de la volonté ? Entre la représentation consciente et l'acte volontaire, il faut donc reconnaître comme intermédiaire des représentations et des volitions inconscientes ; or on n'en saurait imaginer de propres à remplir ce rôle, sinon la représentation du but même de l'action instinctive et la volonté de l'atteindre. Et tel est en effet l'instinct : *Volonté consciente du moyen pour un but qu'on veut aussi, mais sans en avoir conscience.*

Maintenant existe-t-il de vrais instincts, ou les actions dites instinctives seraient-elles des actions réfléchies, comme on le veut aujourd'hui ? Il est certain que plus l'horizon intellectuel d'un agent est borné, plus grande est la puissance déployée dans la direction où s'exercent ses facultés, proportionnellement à sa capacité générale. Mais il ne faut pas oublier cette dernière restriction. Or dans la série animale nous voyons la capacité générale diminuer progressivement, tandis que l'instinct reste également parfait à tous les degrés, ce qui montre bien que l'instinct diffère essentiellement de l'intelligence réfléchie. Les animaux acquièrent l'intelligence par l'instruction et par l'exercice tout comme nous, tandis que les actes instinctifs s'accomplissent exactement du premier coup, et cela chez l'animal isolé dès sa naissance aussi bien que chez les autres. La réflexion veut son temps, surtout chez les esprits faibles, l'instinct n'hésite jamais. Enfin il n'y a aucune proportion imaginable entre l'art ingénieux avec lequel la chenille construit son cocon et le peu d'intelligence qu'elle manifeste dans tout le reste de sa vie. Cependant, il faut le reconnaître, l'instinct et l'intelligence réfléchie ont bien une base commune, ils se mêlent suivant toutes les proportions, et dans les opérations les plus élevées de la raison humaine il entre des éléments instinctifs. Mais enfin pour qu'un acte puisse être attribué à l'intelligence réfléchie, il faudrait qu'il s'appuyât sur des faits donnés ; or d'innombrables exemples démontrent que des faits indispensables

pour calculer le résultat auquel les animaux arrivent avec une certitude infaillible ne peuvent pas être présents à leur conscience, attendu qu'ils n'en ont aucune expérience quelconque. Ils sont donc conduits par une véritable *clairvoyance*, c'est-à-dire qu'ils savent ce qu'il leur importe de connaître sans savoir qu'ils le connaissent : crainte de l'ennemi, choix des aliments, migrations, propagation, instincts collectifs, division du travail chez les abeilles, etc., nous trouvons partout le même résultat. (Voir pag. 67-80.)

IV. Vouloir est nécessairement vouloir quelque chose, c'est-à-dire vouloir changer ou ne pas changer d'état, ce qui suppose plus ou moins la représentation de l'état où l'on se trouve, et en tout cas celle de l'état auquel on voudrait arriver. *La volonté ne se conçoit donc pas sans représentation.* C'est le défaut radical de la philosophie de Schopenhauer de les avoir séparées, en prenant exclusivement la volonté pour principe métaphysique, tandis que pour la connaissance, il se contente d'une théorie matérialiste. Ainsi la volonté inconsciente implique des représentations inconscientes, soit pour le cerveau, soit absolument. Quand la volonté ganglionnaire contracte le cœur, il faut bien qu'elle se représente cette contraction, quoique le cerveau n'en sache rien; mais pour l'effectuer, il faut agir sur les extrémités centrales des fibres nerveuses dans le ganglion lui-même, lequel n'a sans doute aucune conscience de leur position. Une volonté qui a pour objet une représentation inconsciente est toujours inconsciente elle-même, puisqu'on ne sait pas ce qu'on veut, lors même qu'on aurait le vague sentiment de vouloir quelque chose. Inversément une volonté dont l'objet est une représentation consciente tombe pareillement dans la conscience. Ainsi l'opposition des deux formes de volonté se ramène à celle des deux formes de connaissance.

V. Nous avons distingué l'instinct des *actions réflexes;* mais les actions réflexes proprement dites attestent également l'influence de l'esprit inconscient. On les définit aujourd'hui en disant que ce sont des mouvements provoqués par une excita-

tion qui ne s'applique directement ni à un tissu contractile, ni à un nerf du mouvement, mais à un nerf qui communique son irritation à un organe central, d'où elle est transmise aux nerfs moteurs et aux muscles. En effet, on ne saurait préciser cette définition davantage sans éliminer du même coup telle ou telle classe de mouvements réflexes bien caractérisés comme tels; et pourtant elle est si large qu'elle embrasse évidemment tous les actes directement ou indirectement déterminés par une impression sensible. Ainsi lorsque plusieurs muscles concourent au mouvement réflexe, leur coopération simultanée ou successive est toujours mécaniquement conforme à ce que le but aurait exigé. Souvent même ce concours semble trahir une intention véritable. On le voit par nombre d'expériences sur des animaux décapités, etc. Plus importants encore et plus concluants sont les mouvements réflexes déterminés dans l'homme et dans l'animal sain par les perceptions sensibles, ainsi tous les mouvements musculaires inconscients qui tendent à aiguiser et à préciser les perceptions. Tous ces mouvements sont tantôt involontaires, tantôt volontaires; mais dans ce dernier cas ils sont déterminés par la représentation du but à atteindre : on y réussit beaucoup moins bien ou pas du tout en se représentant le mouvement lui-même. La pensée provoque immédiatement la parole, penser en silence est un effort, etc. L'attention même est un mouvement réflexe, un courant centrifugal d'innervation, sans lequel toute perception distincte est impossible. Les mouvements destinés à nous protéger contre un choc, à conserver notre équilibre, et tant d'autres, sont réflexes, même les exercices qu'il faut apprendre ne se font bien que lorsque la conscience a cessé d'y intervenir. Dès qu'on calcule, on arrive trop tard. Du reste il n'y a pas de mouvement volontaire qui ne se décompose dans une série d'actes réflexes. L'impulsion partie du cerveau se transmet à des centres secondaires dont chacun prend immédiatement, pour la part qui le concerne, les dispositions nécessaires, sans que nous en sentions rien. L'anatomie du système nerveux et l'analyse de la fonction même nous conduisent également à cette conclusion. En somme il est impossible de tracer une limite quelconque

entre l'action réflexe du cerveau et l'activité volontaire. Un seul et même principe préside à tous ces phénomènes. Il n'y a que deux systèmes possibles: ou bien toutes les fonctions psychiques sont le résultat de mouvements matériels et il n'y a de finalité que dans l'activité consciente; ou bien l'âme préside à toute la vie nerveuse, et la conscience n'est que l'une de ses manifestations. Mais la physiologie démontre que les mouvements réflexes ne sont point l'effet pur et simple des voies tracées d'avance aux courants nerveux; au contraire, après la destruction des canaux ordinaires, le courant se fraie immédiatement des voies nouvelles, pour peu qu'il subsiste une communication quelconque entre les parties. Nous savons également que la plupart des mouvements réflexes peuvent être supprimés par la volonté, moyennant un certain exercice. Enfin, si la finalité qu'on observe dans les mouvements réflexes dépendait d'un appareil mécanique, il serait impossible d'expliquer l'inépuisable richesse des combinaisons suivant lesquelles ces mouvements s'adaptent aux changements des circonstances. Nous ne saurions donc nous expliquer ces mouvements que par la volonté des ganglions et de la moëlle épinière, qui perçoivent le stimulant appliqué et qui cherchent à l'écarter, mais sans se rendre compte des moyens qu'ils emploient. En d'autres termes, *les mouvements réflexes sont les actions instinctives des centres nerveux inférieurs.*

VI. *La puissance réparatrice de l'organisme* dans les lésions et dans les maladies offre encore un vaste champ d'applications à cette activité intelligente, quoique inconsciente, dont nous avons constaté la présence dans l'instinct et dans les mouvements réflexes. Et en effet il n'y a pas de limite tranchée entre cette force réparatrice et l'instinct. Quand la patte d'un crabe est blessée, elle tombe et repousse; celle de l'araignée ne repousse ainsi qu'aux articulations, seulement elle ne tombe pas d'elle-même quand il le faudrait, mais l'araignée l'entortille dans sa toile et se l'arrache. Qui pourrait voir là deux principes? Dans le travail de réparation des organismes, l'intelligence et la volonté sont encore plus décentralisées que dans les actions

réflexes. L'âme y agit dans les ganglions de la vie nutritive, et jusque dans les cellules. Mais partout nous voyons une force intelligente diriger le cours des effets mécaniques vers un but déterminé par l'idée de l'organisme : les essais d'explications matérialistes n'aboutissent pas. Il n'est pas vrai non plus que cette providence individuelle s'égare, comme on l'entend dire assez souvent, et que la force vitale soit une source de maladies. Aucune maladie ne procède du fond même de l'organisme, toutes sans exception ont leur cause première dans une perturbation venant du dehors; et ce que l'organisme fait pour les guérir est toujours bien fait, quoiqu'il ne réussisse pas toujours. Ce n'est pas sa sagesse qui est en défaut, c'est la force qui lui manque. La suppuration exagérée, par exemple, qui entraîne l'épuisement et la mort, n'est pas le résultat d'un effort mal calculé, mais celui d'influences étrangères à l'organisme, comme le prouve l'efficacité des désinfectants.

VII. Arrivons à *l'influence de l'esprit conscient sur les fonctions organiques*. Ici le pas appartient à la *contraction musculaire*, qui est déterminée par un courant analogue au courant électrique. Nous avons déjà vu que les mouvements volontaires se décomposent en actes réflexes de la moëlle épinière, etc., causés par l'irritation qui part du cerveau. A chaque transmission l'intelligence et la volonté inconscientes du centre excité jouent leur rôle. Comment la volonté produit-elle le courant d'innervation? Nous ne savons. On ne peut pas éviter d'attribuer à la volonté une action mécanique; mais c'est une action assez faible en proportion du résultat, comparable au mouvement du canonnier qui fait partir le coup de sa pièce. Chez nous, la matière explosive est accumulée dans le système nerveux par l'alimentation. Quand le courant moteur parcourt les nerfs, toutes les molécules dont ils se composent ont la même polarité, tandis que dans l'état de repos elles présentent des polarités différentes, qui se neutralisent. Là se trouve la force accumulée; le minimum d'action mécanique exercée par la volonté consiste vraisemblablement à imprimer un mouvement de rotation à quelques molécules des centres. La construction anatomique

des nerfs favorise cette hypothèse, sans que les nerfs proprement dits soient absolument indispensables à l'influence de la volonté.

Quant aux représentations sensibles, il n'y en a pas sans attention, c'est-à-dire sans un courant nerveux dans la direction de l'organe intéressé : si nous pensons à des mots, il se dirigera sur la gorge, à des images, vers les yeux. La clarté et la vivacité des représentations est proportionnelle à la longueur et à l'intensité de ces irradiations.

Citons encore le magnétisme animal, dont la réalité ne devrait plus être mise en question. Ici encore la volonté consciente n'agit que par l'intermédiaire d'une volonté inconsciente; le magnétiseur sait ce qu'il veut, mais ne sait pas comment il opère.

La volonté exerce encore une certaine influence sur les fonctions végétatives, influence très limitée sans doute, mais que l'exercice accroît. Cette influence n'est possible que par le concours d'une volonté inconsciente, dont nous avons déjà constaté l'intervention nécessaire dans la perception sensible et dans le mouvement musculaire. La gesticulation, les mouvements imitatifs, l'influence des passions sur les fonctions végétatives et plusieurs autres classes de phénomènes nous montrent que la représentation, l'imagination peut déterminer des modifications corporelles sans le concours de la volonté et même malgré l'effort de la volonté réfléchie; mais si l'on analyse un peu cette idée d'une représentation qui produit des mouvements, on voit la volonté inconsciente se présenter comme un intermédiaire obligé. L'imagination n'agit sur le corps qu'à titre de motif pour la volonté inconsciente.

VIII. La nature organique, à l'envisager dans son ensemble, est disposée en vue d'une fin supérieure, qui est l'esprit, le développement de l'intelligence consciente. Si l'on part de cette idée, et si l'on admet qu'à cet effet l'esprit doit revêtir un corps par l'organisation de la matière, on comprendra sans difficulté le motif de la division des êtres organisés en plantes et en animaux, de la stabilité des premiers, de la mobilité des seconds, ainsi que la convenance des dispositions générales de

l'organisation animale, comparée à celle des végétaux. Nous devons reconnaître dans cette *sagesse de l'activité plastique* qui prépare d'avance les organes pour des fonctions qui ne s'exerceront que beaucoup plus tard, la même clairvoyance de l'esprit inconscient dont l'instinct nous a déjà fourni des exemples. Il n'y a pas de différence sensible entre l'activité plastique et l'instinct, et l'on passe de l'une à l'autre par des transitions tout à fait insensibles. (Exemples pag. 145 et suivantes.) Les fonctions nutritives, notamment la digestion, se composent essentiellement d'actes réflexes ; enfin il est superflu de rappeler que la formation, l'entretien, la réparation du corps sont produits par les mêmes fonctions. Et si l'on insiste sur ce que la nutrition est un simple fait d'affinité chimique résultant des propriétés des tissus, nous demanderons qu'on explique cette composition des tissus, qui résulte elle-même d'une série de métamorphoses. Le point de départ de toute vie individuelle est la fécondation de l'œuf. Quel mécanisme expliquera comment d'œufs parfaitement identiques dans leur structure et dans leur composition, peuvent sortir les formes, les tissus, les combinaisons, bref les êtres les plus différents les uns des autres ? Non, le mécanisme joue incontestablement un très grand rôle dans la vie, et nous comprenons pourquoi. Mais pour manœuvrer convenablement ces machines il faut l'esprit, comme il faut l'esprit pour les construire [1].

Après avoir constaté la présence de l'esprit inconscient dans tous les domaines de la vie corporelle, suivons-le dans notre activité mentale.

B

L'inconscient dans l'esprit humain.

I. Nous l'y trouvons d'abord sous la forme *d'instinct :* la

[1] A proprement parler, cette première partie (un quart de l'ouvrage entier) ne pouvait pas être résumée. Nous avons indiqué la marche de la pensée, qui est extrêmement simple, mais l'intérêt gît dans la démonstration, et celle-ci consiste dans l'accumulation des faits particuliers. C'est cette abondance de détails d'histoire naturelle qui a fait en grande partie le succès du livre. Nous avons été condamné à les supprimer entièrement. Essayer de choisir entre eux eût entraîné des inconvénients plus grands encore.

crainte de la mort, la pudeur, le dégoût, pour commencer par des instincts plutôt négatifs ; puis le jeu et l'esprit d'imitation, différenciés suivant les sexes, et cela, pour ainsi dire, dès le berceau, très particulièrement chez les enfants aveugles et sourds, etc. La pitié, la sympathie sont de vrais instincts réflexes, qui se mesurent essentiellement à la sensation, ce qui n'en diminue pas le prix, car, en fait, c'est au mouvement instinctif de la pitié que l'on doit la plupart des actes charitables. Cette impulsion est fortifiée par l'instinct de la reconnaissance, tandis que le besoin instinctif de vengeance est le point de départ de toute répression juridique. — L'instinct maternel est régi par les deux lois suivantes : il déploie ses effets jusqu'à ce que le petit soit en état de se suffire à lui-même, et cette incapacité est d'autant plus longue que l'espèce occupe un rang plus élevé dans la série animale (ou la race dans l'espèce). Ici se rattache la question de l'éducation, qui joue un grand rôle dans les animaux intellectuellement développés. Ceux-ci sont déjà obligés d'apprendre ce que des êtres inférieurs savent d'instinct. L'amour des hommes pour leurs enfants, l'éducation qu'ils leur donnent n'ont pas d'autre origine et dépendent des mêmes lois. Sans l'instinct éducatif, l'humanité ne serait jamais parvenue à la civilisation. Chez le père, le soin qu'il prend de ses enfants est plutôt affaire de convenance, d'habitude et de justice que d'instinct. En revanche, une impulsion naturelle très forte le porte à se mettre en ménage, à fonder une famille. C'est autre chose que l'appétit sexuel, autre chose que l'amour, auquel nous arrivons.

II. L'*amour*, au sens propre du mot, a toujours pour fin l'union des sexes; il est facile de s'en convaincre, même dans les cas où ces désirs sont le plus complétement refoulés, où les amants les méprisent ou les ignorent. L'instinct qui porte à la propagation de l'espèce est indépendant du plaisir, il existe sans plaisir possible chez les êtres inférieurs. L'attrait qui s'y joint s'explique assez par la nécessité d'assurer la fonction contre la résistance que des êtres doués d'une conscience plus claire pourraient apporter à l'instinct, mais nous ne voulons

pas parler de l'attrait sexuel en général, nous voulons parler du choix, de l'attrait qu'éprouve tel individu pour tel autre. D'où vient cet attrait si puissant, cette invincible persuasion qu'il n'y a de bonheur pour nous que dans la possession de tel individu déterminé de l'autre sexe? On ne peut se l'expliquer que comme un instinct causé par l'intérêt de l'espèce, qui cherche à réaliser les unions propres à donner les meilleurs produits, sans que les individus soupçonnent le moins du monde la nécessité qu'ils subissent.

Cet effort inconscient vers la plus parfaite réalisation possible de l'idée de l'espèce n'est pas quelque chose de nouveau. Ce n'est qu'une application du principe qui préside à la production organique en général. Ceux qui accuseraient notre explication de ravilir l'amour montreraient qu'ils ne l'ont point comprise. Elle le relève et le sanctifie au contraire, en lui assignant un but ignoré des individus et plus important que les individus eux-mêmes.

III. Après les instincts, l'auteur cherche les marques de l'esprit inconscient dans *le sentiment*. Il croit pouvoir distinguer le sentiment pris en lui-même de la représentation qui le fait naître, et il se fonde sur cette distinction pour conclure que le plaisir et la peine sont absolument homogènes, identiques, quelle qu'en soit la cause physique ou morale: cette conclusion lui paraît ressortir encore du fait que les plaisirs et les peines sont toujours comparables. Il n'y a donc entre eux que des différences en plus ou en moins, à partir de zéro. Il importe peu d'ailleurs que l'on considère l'échelle des joies ou celle des douleurs comme celle des quantités positives ou négatives. Ceci posé reste la question: Qu'est-ce que le plaisir, qu'est-ce que la douleur? Faut-il définir le plaisir, la satisfaction du désir, ou inversément faut-il définir le désir, une représentation du plaisir futur? La première explication semblera préférable, si l'on réfléchit que le penchant s'éveille avant que le sujet qui l'éprouve ait pu se représenter la jouissance. La volonté est un mouvement expansif, le sentiment un retour sur soi-même, ainsi la volonté doit précéder. La définition pré-

férée s'accorde bien avec l'idée que le plaisir et la peine sont partout essentiellement identiques. Comme il n'y a au fond qu'une volonté, quel qu'en soit l'objet (lequel est toujours une représentation), de même il n'y a qu'une satisfaction de la volonté. Telle est l'unité du sentiment. Mais pour entrer dans cette théorie, il faut admettre la volonté et la représentation inconscientes, car incontestablement le plaisir et la peine ne se rapportent pas toujours, il s'en faut de beaucoup, à une volonté réfléchie antérieure. Dans ce cas, lorsqu'on ne sait pas à quel vouloir se rapporte le plaisir ou la peine qu'on éprouve, il faut comprendre que c'est une volonté inconsciente qui se trouve satisfaite ou contrariée. Il faut comprendre également que ce qu'il y a de vague et d'ineffable dans les sentiments résulte des représentations inconscientes qui les accompagnent. Nous ne savons pas toujours ce que nous voulons ; souvent même nous croyons vouloir tout le contraire, et ce n'est que la joie ou le déplaisir que nous éprouvons après l'événement qui nous révèlent nos véritables dispositions. Au reste, nous voulons à la fois bien des choses, le sachant ou pas ; et le même fait qui accomplit tel de nos désirs peut en contredire d'autres, ce qui fait que nos plaisirs et nos peines sont rarement purs, encore moins simples. Ce sont des résultantes d'éléments dont les uns nous sont connus, d'autres pas, d'où mille obscurités et mille complications dans nos sentiments. Les inexplicables changements de l'humeur tiennent aux rapports de notre état momentané avec les besoins de centres nerveux inférieurs dont le cerveau peut n'avoir aucune conscience. Bref, il n'est aucun sentiment réel qu'il réussisse à la conscience d'analyser jusqu'au fond.

IV. Le même élément mystérieux préside à *la vie morale*. La volonté est une force latente qui n'entre jamais en acte sinon sous l'influence d'un motif, et ce motif revêt constamment la forme d'une représentation. Sauf les degrés d'énergie, une volonté ne saurait différer d'une autre que par la représentation de l'objet voulu. Mais la même représentation n'agit point identiquement sur tous les hommes. L'expérience peut seule nous apprendre

quelle est l'influence de tel et tel motif sur un individu déterminé. Savoir comment l'individu réagit contre les motifs de toute espèce, c'est connaître son *caractère*. La même représentation met en jeu plusieurs sortes de désirs, la volonté actuelle qui détermine l'action est une résultante ; mais la conscience ne nous apprend pas du tout comment celle-ci se produit. Nous connaissons les deux bouts de la chaîne, le motif et la décision ; la manière dont le motif agit sur la volonté pour enfanter la décision nous est entièrement cachée, la manière dont la volonté se détermine est quelque chose d'instinctif ou plutôt d'immédiat, semblable aux actions réflexes. Nous percevons bien la lutte des désirs en nous, mais seulement pour autant que chacun de ces désirs ayant quelquefois déjà déterminé nos actions, nous est connu d'expérience antérieure. Au fait, nous ne savons bien ce que nous ferons que lorsque nous avons déjà commencé d'agir. Aussi longtemps que nous n'avons pas été mis en demeure de nous décider, nous ne savons pas nous-mêmes comment nous nous comporterions dans un cas donné ; nous ne savons pas ce que nous voudrions, nous ne connaissons pas le fond de notre propre cœur.

Que signifie tout cela, sinon que la source de la volonté gît dans l'inconscient ? La réaction de l'individu contre le motif tient au fond même de son être, elle en constitue le trait distinctif, la signature, ou comme notre langue l'exprime admirablement, le caractère. C'est à ce fond d'où procède le caractère qu'on impute le bien et le mal, ce fond c'est vraiment nous, c'est le moi intelligible dont parlait Kant ; mais il n'y a rien au monde qui soit plus éloigné du moi de la conscience, car nous n'apprenons pas à nous connaître nous-mêmes autrement que nous n'apprenons à connaître le voisin, savoir par les inférences que nous pouvons tirer de la manière dont nous nous sommes effectivement comportés dans des circonstances données. Vous vous reconnaîtrez à vos fruits.... si toutefois vous ne vous abusez pas sur vos propres motifs !

Socrate avait donc tort : la vertu n'est pas enseignable. L'instruction peut réveiller la moralité existante en suggérant des motifs ; mais elle ne saurait la produire. Connaître le bien et

le pratiquer sont deux choses absolument différentes. L'homme le plus capable et le mieux élevé n'est souvent qu'un méchant homme, tandis qu'ailleurs la vertu fleurit au milieu des pires exemples, parce que ces exemples l'épouvantent. L'éducation n'agit qu'en modifiant les habitudes. La moralité d'un peuple tient à ses usages, qui ne sont eux-mêmes que l'expression du caractère national.

Mais d'où viennent les qualifications morales que nous donnons au caractère? Celles-ci procèdent manifestement de la conscience. Ce que nous appelons moral ou immoral, c'est ce que nous supposons que l'agent doit approuver ou désapprouver dans sa propre conduite, selon le degré de développement auquel il est parvenu. Ces qualifications ne désignent donc pas des qualités des actions ou des agents, en elles-mêmes, mais des rapports entre ces agents, les actions, et le point de vue d'une conscience donnée. La nature n'est ni morale ni immorale. Si l'on admet un Dieu personnel, on peut appliquer ces épithètes au train du monde en se plaçant au point de vue de ce Dieu, mais s'il n'y a de conscience que dans l'union de l'esprit et de la matière, l'intervention des idées morales dans l'appréciation du monde inconscient est simplement impossible.

V. La sphère du *beau* nous offre un nouvel exemple de l'activité inconsciente de l'esprit. Le jugement esthétique est empirique ; il constate simplement un sentiment ; mais ce sentiment n'est pas une simple sensation, il réside dans une appréciation des sensations, mais dans une appréciation dont nous ne réussissons que très imparfaitement à nous rendre compte.

Et la production artistique : le talent ordinaire puise dans les impressions sensibles, dans les représentations de la mémoire ce qui peut servir ses intentions, il hésite, il choisit, il combine, — le génie subit l'inspiration, qui lui arrive de toutes pièces, il ne sait d'où. C'est le détail qui réclame de lui l'emploi de la réflexion ; et s'il s'agit de quelque grande œuvre, si la pensée première n'est pas perdue et défigurée dans le travail d'élaboration, il faut que le miracle de l'inspiration primitive se renouvelle pour chaque création partielle. Le talent ordinaire com-

porte aussi son genre d'inspiration, il est inspiré dans les détails, autrement il ne viendrait à bout de rien. L'inconscient est pour une part, pour une grande part dans toute production originale quelconque. Ce qui fait arriver l'image, l'expression dont j'ai besoin, c'est l'esprit inconscient, car je ne puis choisir volontairement qu'entre des choses présentes à mon esprit, je ne puis pas choisir ce que je ne possède pas, ce que je ne vois pas encore. Une saillie cherchée est toujours froide.

Ceci donne à penser qu'il y a beaucoup plus de rapport qu'on ne croit entre la production du beau dans l'art et la production du beau dans la nature. Ceci fait comprendre pourquoi le beau surabonde ainsi dans la nature autant que le permettent les conditions d'existence de chaque individu. Darwin explique par des préférences dans l'union des sexes la multiplication et le perfectionnement du beau dans les individus, mais il n'explique ni la première origine de la beauté, ni la raison des préférences qu'il allègue. La plante, l'animal, sont des artistes, les auteurs d'eux-mêmes.

VI. La raison inconsciente se révèle dans *le langage*, suivant cette parole de Schelling : « Nous ne pouvons comprendre ni la philosophie ni quelque exercice que ce soit de la conscience humaine sans la langue, qui, par conséquent, ne saurait avoir été inventée originairement avec conscience ; et néanmoins plus nous pénétrons dans son essence, plus nous voyons qu'elle surpasse en profondeur les plus admirables conceptions de l'intelligence. » En effet, la grammaire est dans la langue, et dans la grammaire, la philosophie ; encore celle-ci demeure-t-elle bien en arrière de son type. On demande si la langue se perfectionne avec la civilisation ? Jusqu'à un certain point, sans doute, mais au delà de cette limite, loin de progresser, elle se détériore. Elle s'enrichit encore matériellement, mais elle gagne fort peu de catégories nouvelles et sous le point de vue des formes, elle s'altère et se décompose.

Enfin les langues sont trop compliquées et trop riches dans leurs proportions fondamentales pour être l'ouvrage d'un individu ; la langue est l'œuvre du peuple entier ; mais elle a beau-

coup trop d'unité pour qu'on puisse y voir l'ouvrage réfléchi de plusieurs. Elle ne saurait s'expliquer que par un instinct analogue à celui des fourmis et des abeilles. Et cet instinct est celui de l'humanité tout entière, puisque au fond toutes les langues des peuples civilisés se ressemblent dans la marche de leur développement. Enfin l'intelligence réfléchie est impossible sans le langage. Par conséquent, le langage n'est pas l'œuvre de l'intelligence réfléchie ; reste qu'il soit l'œuvre du génie et de l'instinct collectif. « La langue n'est pas créée avec l'homme, dit un des linguistes les plus réputés, M. Steinthal, elle n'est pas révélée, c'est l'homme qui la fait ; et ce n'est pas son corps qui a fait la langue, c'est son esprit ; mais ce n'est pas l'esprit qui raisonne et qui se rend compte. » Les maîtres de M. Steinthal, W. de Humboldt et Heyse, tiennent le même langage.

VII. Poussons au centre et saisissons l'élément inconscient dans l'acte même de *la pensée*. Nous avons déjà vu que si nous pouvons évoquer l'idée convenable au moment où nous en avons besoin, une image, un nom, une rime, par exemple, ce ne saurait être qu'à l'aide d'une faculté inconsciente, puisque la conscience ne saurait choisir entre des éléments qui ne lui sont pas présents. Et pourtant toute la valeur de notre activité mentale dépend de ceci : que la représentation convenable arrive à propos ; c'est ce qui fait toute la différence entre l'homme d'esprit, l'insensé et l'imbécile. Le raisonnement formel est également correct chez tous les trois.

Une représentation quelconque peut être divisée de mille manières (abstraction), le choix dépend du but qu'on se propose. Pour la science, ce but c'est de mettre à part ce qu'il y a de commun entre des représentations d'ailleurs différentes, afin de former des notions d'espèce. Ici déjà nous trouvons une sorte de divination ; bien plus encore dans la formation des notions de rapport, qui sont des créations véritables : l'*égalité*, par exemple, n'existe comme élément dans aucun des objets que nous déclarons égaux entre eux. Si les opérations par lesquelles nous arrivons à porter ce jugement se passaient dans la con-

science, la notion de l'égalité serait nécessaire pour arriver à la notion de l'égalité.

Mais l'abstraction et la notion d'égalité, d'identité qu'elle implique sont requises pour l'exercice le plus élémentaire de la pensée ; et d'abord pour distinguer les objets déjà connus de ceux qu'on rencontre pour la première fois. Ceci exige une série d'opérations fort considérable, que l'analyse peut détailler (pag. 237-238) mais, qui s'accomplissent évidemment sans aucune espèce de conscience.

La *causalité* signifie la relation nécessaire de deux événements. Lorsque A et B se sont suivis quelques fois, dès qu'A se produit, l'esprit attend B avec une probabilité qui équivaut sensiblement à la certitude, en vertu d'un calcul dont les enfants et les animaux, par exemple, ne se rendent assurément aucun compte. Il en est de même de toutes les notions dites *a priori*, parce que nous ne pouvons pas les emprunter au monde extérieur. C'est bien l'esprit qui les produit, mais elles sont données à la conscience : tel est le sens de la *réminiscence* platonicienne. Dans le *raisonnement,* tout revient à trouver la proposition générale sous laquelle on doit faire rentrer le cas particulier dont on s'occupe, et pourtant, sauf dans les mathématiques pures, ces règles générales sont fournies par l'induction, et n'ont, par conséquent, qu'une certitude approximative dont le degré pourrait être déterminé par la gageure : je parie deux contre un, cent contre un. D'où résulte l'induction expérimentale? De la nécessité. Nous avons un besoin impérieux de certitude et nous la créons en agissant à nos périls et risques : le tronc qui flotte sur l'eau, me portera-t-il ? le tronc qui m'a porté une fois me portera-t-il encore ? Essayons ! Comment déterminons-nous le degré de confiance que mérite une induction? La logique inductive nous enseigne à trouver ce coëfficient par un procédé mathématique, mais le sens commun y arrive approximativement sans connaître ces méthodes, et par conséquent d'instinct.

Souvent, dans une série d'idées dont nous avons conscience, plusieurs termes logiquement nécessaires restent inaperçus sans que le résultat cesse d'être juste.

En mathématiques, par exemple, on a besoin simultanément

de la méthode de déduction et de l'intuition. Les propositions élémentaires se fondent sur l'intuition, quoiqu'il ne soit pas impossible de les déduire. L'égalité des angles d'un triangle équilatéral est pour un esprit prompt une vérité d'intuition, quoiqu'on la démontre pour les esprit lents. Sous ce point de vue les intelligences sont fort inégales ; mais pour les plus fortes le moment arrive bientôt où l'intuition les abandonne. Cependant l'esprit mathématique, poursuivant une série de déductions régulières, franchit souvent plusieurs intermédiaires, et des principes d'un premier syllogisme tire les conclusions du quatrième ou du cinquième. La méthode intuitive est celle de l'intelligence inconsciente qui s'atteste dans les ouvrages de la nature, l'intelligence unie à cette source apercevrait immédiatement dans sa nécessité la solution d'un problème quelconque. L'intuition parcourt la même série que la réflexion discursive, et si le dernier terme en apparaît seul à la conscience, c'est que le dernier terme importe seul. Au fait, dans tous les esprits, le mouvement est toujours inconscient; ce qui est aperçu, ce sont les points d'arrêt, les résultats, définitifs ou provisoires. Le raisonnement le plus explicite ne se fait pas sans une série de petites intuitions, d'opérations inconscientes. Aux échecs, le bon joueur ne pense qu'à un ou deux coups, dont il voit les suites; il ne s'avise point des cent autres que les mazettes essayeraient. Et qu'on ne parle pas ici de l'habitude et de l'exercice; lorsqu'il s'agit de calcul et non d'une opération manuelle, l'habitude peut faciliter la réflexion, elle ne saurait en dispenser. L'élimination et le choix instantanés sont des opérations intellectuelles inconscientes. L'adresse des animaux dans leurs mouvements suppose des calculs ; elle s'accroît par l'exercice, mais dans maintes espèces elle est étonnante dès les premiers jours. — Un raisonnement dont tous les anneaux seraient accusés nous ferait toujours arriver trop tard dans la pratique de la vie, et dans le discours serait insupportable : ce qui n'empêche pas que l'orateur, en développant ses pensées, introduise, pour s'accommoder aux auditeurs, un grand nombre d'intermédiaires qu'il avait franchis sans s'en douter, en méditant son sujet pour lui-même. Le monologue est abrupt, décousu, parce que, dans le travail de la pensée

les points saillants arrivent seuls à la conscience. Le Dr Jessen, auquel notre thèse d'une intelligence inconsciente est étrangère, a cependant observé que par l'effet d'une méditation intense nous arrivons à perdre de vue non-seulement ce qui nous entoure, mais notre propre existence et l'objet même qui nous occupe. Nous nous réveillons tout à coup en possession des résultats que nous cherchions, sans savoir comme nous y sommes arrivés. Même quand la concentration est moins intense, on peut, dit-il, avec quelque habitude, observer que notre pensée marche par pulsations; par moments notre esprit est absolument vide, nous n'avons conscience que d'un effort, puis les idées reparaissent claires et abondantes.

Ces observations sont d'autant plus curieuses que le cas de la méditation assidue est le plus défavorable possible à l'exercice de la pensée inconsciente. On le constate bien plus aisément dans la manière dont nous nous assimilons la nourriture intellectuelle. Lorsqu'une opinion nouvelle nous est présentée, il est bien rare que nous nous rendions tout de suite aux arguments de son défenseur. Nous les réfutons de notre mieux ou nous pensons que la réfutation s'en trouvera. Il s'écoule un temps plus ou moins long pendant lequel nous pensons à toute autre chose, puis un beau matin, quand la même question se représente, il se trouve que nous avons changé d'avis. C'est ainsi, par un travail inconscient de l'esprit, que nous nous décidons le plus souvent dans la pratique. Après coup nous cherchons des raisons pour le parti où nous nous sommes arrêtés. Cela explique comment tant de gens semblent se décider par de si mauvaises raisons, sans que les réfutations les plus écrasantes y fassent rien. On ne réfute pas leurs vrais sentiments, parce qu'on ne les connaît pas ; ils ne les savent pas eux-mêmes. Ceci fait comprendre l'immense importance du raisonnement en forme. Seul il nous donne un moyen (bien imparfait sans doute) de contrôler les erreurs où nous poussent nos penchants et nos intérêts.

VIII. *La perception sensible* est le commencement de la conscience, le fondement de l'édifice intellectuel. Mais à la base de la perception sensible se trouve la production inconsciente de

l'espace. Pourquoi cette vue de Kant, si juste et si profonde, n'a-t-elle pas pu se faire accepter du sens commun et de la science expérimentale? — Pour quatre raisons :

a) Kant et ses disciples ont tiré de leur principe juste des conséquences idéalistes absurdes. En effet, accordé que le temps et l'espace sont des formes inhérentes à la pensée, il ne s'en suit nullement, comme ils l'ont voulu, que le temps et l'espace soient étrangers à l'être ; il se peut qu'ils soient les formes ensemble de la pensée et de la réalité. Et d'abord qu'il existe une réalité distincte du moi, cela devient au moins vraisemblable à qui pèse la différence sensible entre percevoir et imaginer, quant à la vivacité des impressions, à leur ordre, à l'influence de la volonté sur elles, évidente dans le premier cas et nulle dans le second, etc., à qui réfléchit que les objets ne nous sont pas connus par une seule et même impression, mais par des impressions multiples et d'ordres divers, que ces objets agissent les uns sur les autres d'après des lois déterminées (mécanique, chimie, etc.), lois inapplicables aux phénomènes psychologiques. Enfin il est presque impossible au *moi* de contester la réalité objective des autres *moi* dont il a besoin de tant de manières et dont entre autres il reçoit ou croit recevoir des idées qu'il se sent incapable de produire, et cette existence d'autres *moi* implique celle du monde extérieur. Le sophisme d'un idéalisme de parti pris aurait peine à les séparer, puisque ce n'est que par l'intermédiaire des corps que nous arrivons à la connaissance des personnes.

Ainsi l'analyse confirme l'instinct du sens commun. Au fait, ni Berkeley, ni Kant, ni Fichte même n'ont pu se passer d'une cause extérieure au *moi* pour l'origine des perceptions sensibles. Mais si l'on accorde un *non-moi*, il faut reconnaître aussi qu'il est multiple, au moins dans son action, car les différences entre nos perceptions viennent de lui, non de nous. Si le temps et l'espace n'appartiennent pas au *non-moi*, il faut qu'il y ait en lui quelque chose qui leur corresponde, mais ce quelque chose serait inutile autant qu'inintelligible si ce n'était le temps et l'espace eux-mêmes.

Les mathématiques, science subjective *a priori* de l'espace

et du temps, trouvent constamment leurs lois confirmées par l'expérience sensible.

La vue et le tact, si différents d'ailleurs quant à la nature des impressions qu'ils transmettent et quant à leur cause, conduisent à des notions identiques sur les déterminations de l'espace. Et ces deux sens nous donnent seuls la notion d'espace, qui reste étrangère aux autres : ces différences ne s'expliquent que par l'anatomie, laquelle suppose elle-même l'objectivité de l'espace. Conclusion : le temps et l'espace sont des formes objectives de l'être aussi bien que des formes subjectives de la pensée.

b) Kant a mal prouvé sa thèse, juste en elle-même. Sans entrer dans une critique de ses preuves inutile à notre objet, produisons les nôtres :

La perception visuelle n'est une copie ni de l'objet extérieur, ni de l'image que nous voyons se peindre dans l'œil d'autrui. Ce petit tableau n'est, pour l'œil même où il se produit, qu'un ensemble de vibrations moléculaires. L'office de l'œil consiste à transformer les vibrations qui se communiquent du dehors à la rétine, de sorte qu'elles puissent être transmises au cerveau par le nerf optique, transformation considérable, puisque les couleurs dans l'éther ne sont que des ondes plus ou moins longues, tandis que les couleurs perçues consistent dans la combinaison des fonctions inégalement fortes de trois sortes d'organes terminaux dans la rétine, et que la lumière, qui marche au dehors à raison de soixante mille lieues par seconde, ne va plus dans le nerf optique qu'à raison d'environ cent pieds. De plus, la vision ne pourrait se produire dans un organe moins central que les tubercules quadri-jumeaux. Or le mode de vibration doit se transformer une seconde fois en passant du nerf optique à la pulpe cérébrale ; cela ressort du changement des dispositions matérielles. D'ailleurs, s'il en était autrement, l'organe central serait superflu. Nous ne savons donc rien sur la manière dont se produit la perception, sinon qu'un mode de vibration donné apparaît comme une sensation donnée. Cependant nous pouvons ajouter ceci comme très vraisemblable : les vibrations identiques de plusieurs molécules centrales donnent des

impressions indiscernables. En s'accroissant, le nombre de molécules vibrantes fortifie simplement l'impression. La localisation des sensations est une affaire d'art et d'habitude acquise, lesquels s'appuient sur des différences assez délicates. C'est le tact et non pas l'ouïe qui nous apprend si nous entendons par les deux oreilles ou par une, et par laquelle des deux. C'est encore le tact qui localise les odeurs, les saveurs, etc. Ces sensations ne donnent donc point l'espace. Il en est autrement de la vue et du tact, où la même action produit une impression différente en qualité, suivant le point de la rétine ou du derme qu'elle affecte. Ces différences[1] sont le point de départ de la localisation des phénomènes : l'irritation de chaque fibre se distinguant de celle de chaque autre, leur addition ne fortifie pas simplement une impression identique, mais produit une multiplicité d'impressions distinctes, et cependant tellement semblables les unes aux autres qu'elles s'unissent en un tout continu. Mais ce continu qualitatif n'est point encore l'étendue. Ce n'est pas la place occupée par la molécule cérébrale, c'est la durée et la forme de sa vibration qui modifient l'impression sensible. L'organisation de la rétine et de la peau ont pour effet de transformer les différences locales en différences qualitatives. Pour s'expliquer l'ensemble du phénomène, il ne reste plus qu'à supposer que la spontanéité de l'esprit, procédant en sens inverse, transforme ces différences de sensation, qui se fondent imperceptiblement les unes dans les autres, dans le tout continu de la surface étendue. Telle serait la genèse de la notion d'espace.

Et cette hypothèse nous paraît s'imposer avec nécessité. La physiologie nous montre comment, la notion d'espace étant donnée, l'esprit ne peut pas localiser des impressions autrement que d'une manière correspondant à la localisation effective des objets qui les produisent ; mais la physiologie ne nous montre nullement comment la notion d'espace provient du dehors. Il reste donc qu'elle soit effectivement une production spontanée par laquelle l'esprit arrive à sortir de lui-même et se procure la connaissance du monde extérieur.

[1] Voyez pag. 263.

c) Kant, sans s'en rendre compte (?), parle d'une activité de l'esprit inconsciente, tandis que jusqu'ici la psychologie n'a connu et réputé possibles d'autres faits psychiques que des faits conscients. Or la conscience ne s'attribue nullement la production du temps et de l'espace. Elle prétend qu'ils lui sont donnés dans la perception sensible, et en cela elle a parfaitement raison. Kant n'a dit nulle part que la production de l'espace, condition manifeste de toute conscience, fût elle-même un acte antérieur à la conscience, d'où l'on doit conclure qu'il ne s'en était pas avisé. (?)

d) Kant enseigne que le temps et l'espace sont également des formes *a priori*, ce qui n'est vrai que de l'espace. L'esprit n'a pas besoin de créer la notion de temps ; il la perçoit. A la série des vibrations cérébrales correspond la série des réactions mentales, c'est-à-dire des perceptions, et cette série d'impressions homogènes ou différentes implique dans l'un et l'autre cas la perception du temps. Objectera-t-on que chaque impression est instantanée, et que l'intervalle qui les sépare étant vide ne saurait être perçu ? Mais il est impossible qu'une vibration, un mouvement n'occupe pas une durée. La loi de la vibration tout entière est impliquée dans une de ses parties infinitésimales, c'est pourquoi l'impression sensible forme un tout continu et paraît une, quoiqu'elle doive nécessairement occuper une quantité de temps assez considérable pour arriver à la conscience. Toute impression sensible implique un *quantum*, une synthèse de temps comme d'espace. Le temps et l'espace appartiennent donc à la nature aussi bien qu'à l'esprit. Le temps est immédiatement perçu, parce que la succession des vibrations dans le cerveau est homogène à la succession des vibrations dans le corps qui excite le cerveau à l'activité ; notre perception de l'espace implique au contraire une création inconsciente de l'esprit, parce qu'il n'y a point de rapport entre la forme (l'étendue) de l'organe percepteur et la forme de l'objet perçu.

Nous avons toute raison d'admettre qu'une même vibration cérébrale produit partout une impression identique : cette proposition, il est vrai, n'est pas démontrable, mais elle suit de l'immutabilité des lois naturelles ; les différences d'un homme à l'au-

tre s'expliquent par des différences dans les vibrations, comme celles qui s'observent dans le même individu selon sa disposition momentanée. Mais cette correspondance, qu'il faut admettre une fois qu'on admet la réalité des objets extérieurs, ne nous apprend pas encore comment nous arrivons à statuer cette réalité elle-même; car enfin toutes nos impressions sont en nous, subjectives, y compris celles du tact. Elles ne sortent pas de notre esprit et ne sauraient en tout cas nous conduire au delà de notre épiderme. Nulle expérience consciente ne nous fait passer du dedans au dehors. C'est d'une façon toute instinctive que l'esprit projette au dehors ses impressions, longtemps avant de se connaître lui-même. Il ne faut donc pas dire, avec Schopenhauer, que la causalité donnée *a priori* produit l'objet extérieur, car l'objet extérieur existe pour l'esprit longtemps avant la causalité; et si néanmoins celle-ci joue un certain rôle dans la production primitive de la notion du monde extérieur, ce ne pourrait être que d'une manière tout à fait inconsciente. C'est encore ainsi, du moins en partie, que les sens se perfectionnent et se précisent, que nous arrivons à voir les formes réelles des objets selon les trois dimensions de l'espace, à juger des distances, etc.

IX. Une manifestation remarquable de l'esprit inconscient, c'est le *mysticisme*. Mais que comprend ce mot disgracié? Nous ne trouvons le trait essentiel de l'idée ni dans l'oisiveté contemplative, ni dans les convulsions, ni dans l'ascétisme, ni dans la magie ou dans les guérisons soi-disant miraculeuses. Le mysticisme ne consiste pas non plus dans un langage figuré, dans les allégories, dans les synthèses aventurées, ni dans l'obscurité des discours. De tous ces caractères, aucun n'est commun à tous les mystiques, aucun ne leur appartient exclusivement. L'attachement à la religion positive ne constitue pas non plus le mysticisme, il l'exclut, au contraire, pour autant que l'autorité de la révélation extérieure reste le motif de la croyance. Le mysticisme est une liane qui s'attache à tous les troncs. L'orgueil et l'humilité, la tolérance et l'esprit de domination, l'égoïsme et le renoncement, les macérations et la sensualité, la débauche

et la continence, la communauté et la solitude, le mépris de l'opinion et la vanité, le quiétisme et la vie active, le nihilisme et la réforme universelle, l'athéisme et la dévotion, la superstition et les lumières (*Aufklœrung*), le génie et la stupidité, rien de tout cela n'est incompatible avec le mysticisme. Ne nous attachons pas aux excroissances maladives où s'arrête le vulgaire, n'en restons pas aux symptômes extérieurs, allons au fond : nous constaterons que la tendance mystique est essentielle à l'esprit humain, quoiqu'elle ne paraisse pas chez tous les individus ; nous en reconnaîtrons alors la valeur positive. C'est au mysticisme que l'Europe doit le christianisme, c'est au mysticisme que l'Allemagne doit sa réforme, sa philosophie et sa poésie. Le mysticisme est une façon de penser, de sentir et de vouloir qui ne se distingue pas des autres par son contenu, mais par sa forme, par la manière dont ce contenu, quel qu'il soit, arrive à la conscience. Ecoutons-le lui-même : Jacques Bœhm dit partout qu'il écrit sous la dictée de l'Esprit, et qu'on ne peut le comprendre qu'avec le secours du Saint-Esprit. Les Quakers mettent toute science humaine et toute révélation écrite au-dessous de l'illumination immédiate de l'esprit. C'est dans une connaissance immédiate des choses invisibles que saint Bernard et les Victorins font consister la *contemplation,* qu'ils placent au-dessus de la foi. Hamann veut que le fidèle trouve en lui-même tout le contenu de la révélation. Jacobi, son disciple, oppose la foi rationnelle, source de vérité, à la trompeuse lumière de la déduction logique. Fichte exige de ceux qui veulent le comprendre un nouveau sens intime, Schelling en appelle à l'intuition intellectuelle ; tout cela c'est du mysticisme, et l'impératif catégorique de Kant n'est qu'un mysticisme honteux. Intuition intellectuelle, voilà le vrai mot. Le contenu de la pensée ou du sentiment est donné, l'objet à vouloir et à faire immédiatement proposé, comme le phénomène est donné dans l'expérience sensible. Le mysticisme, ou plutôt l'état mystique est donc l'état d'une conscience pleine de quelque chose, sentiment, pensée, désir, qui lui est donné immédiatement, sans son concours ; c'est-à-dire de quelque chose qui sort immédiatement de l'esprit inconscient. Dans ce sens il y aura du mysticisme

partout; il faudra donc réserver le nom de mystique aux esprits qui possèdent cette faculté d'intuition à un degré éminent. Les grands poëtes, les grands artistes seront des mystiques. Tous les philosophes originaux le seront, et tout particulièrement ceux-ci. En effet, ce n'est pas seulement la forme de la connaissance qui est mystique chez le philosophe, c'en est le fond même, parce que l'objet dont il s'occcupe essentiellement, le rapport du particulier à l'universel, ne peut être aperçu que d'une manière intuitive.

Le fait mystique par excellence, le mysticisme substantiel dans un *moi,* c'est le sentiment d'être un avec l'absolu.

La pensée réfléchie peut démonter cette unité, la dogmatique peut en imposer la croyance; mais le *moi,* l'absolu et l'unité du rationalisme ne sont que trois abstractions. La foi d'autorité ne nous donne pas non plus ce sentiment, il ne saurait naître que du dedans, quoique telle religion, telle philosophie puissent en favoriser l'éclosion plus que telle autre. La religion s'efforce de le produire, aussi pourrait-on l'appeler le sentiment religieux.

La conscience de cette unité avec l'absolu est en elle-même une joie intense, tous les mystiques en témoignent d'une même voix. De là résulte tout naturellement le désir de rendre cette union plus intime encore, et telle est l'origine des aberrations mystiques. En effet, le problème est insoluble; l'union de l'individu et de l'absolu est donnée, elle constitue le *moi* lui-même, c'est un rapport invariable.

En général, les mystiques cherchent cette union plus intime avec l'absolu dans l'anéantissement de leur individualité. Ils veulent tuer le *moi* et c'est à ce moi détruit qu'ils promettent la félicité. Le Joggi de l'Inde, le Ssufi de Perse, Plotin, Molinos: de tous les pays, de tous les siècles, ils viennent aboutir à la même contradiction.

Les plus orgueilleux suivent la méthode opposée, ils essaient sans plus de succès d'anéantir l'absolu dans le moi.

La conscience humaine est vraiment théogonique; le mysticisme est la source des révélations religieuses; et toute l'histoire de la philosophie n'est qu'un effort pour traduire en sys-

tème logique un texte donné par l'intuition mystique sous la forme d'image ou d'affirmation, translation qui n'a pas lieu sans la production de nouveaux éléments mystiques. Du moment où la philosophie se sépare de la religion, la mysticité disparaît de l'une et de l'autre. De la philosophie, car si le mystique cherche à démontrer rationnellement son intuition, c'est que cette démonstration lui paraît la chose importante; il s'efforcera donc de présenter ses résultats comme acquis par la réflexion, et il sortira du mysticisme par cette porte. Si le mystique méprise le raisonnement, en revanche, il affirmera ses résultats comme des vérités certaines par elles-mêmes, c'est-à-dire comme des visions. Il les présentera nécessairement d'une manière figurée. Ses disciples s'en tiendront aux figures comme à la chose essentielle, et les réputeront sacrées sur l'autorité de leur maître, que celui-ci se soit ou non prétendu favorisé de révélations surnaturelles. Ainsi s'établit la foi d'autorité. Celui qui dans l'église ainsi constituée prend les symboles pour des symboles et s'efforce de ressaisir l'idée qu'ils renferment, celui-là se trouve de nouveau mystique, et cette source de mysticisme est la plus abondante. On voit combien le mysticisme tient de près à la religion, et comment aussi toute religion établie doit nécessairement s'opposer au mysticisme.

Celui-ci ne saurait se maintenir dans sa simplicité, parce que ses données sont informes et incommunicables. Le sentiment veut se propager, et l'auditeur à son tour veut savoir ce qu'il doit croire et pourquoi. La philosophie voudrait faire du trésor du mystique un bien commun de l'humanité. Noble propos, tentative impossible! Les meilleures démonstrations philosophiques reposent sur des principes dont l'intuition mystique seule peut apprécier la vérité. Voilà pourquoi ces systèmes imposants, qui semblent à leur auteur et à ses amis tout resplendissants d'évidence, ont en réalité si peu de fidèles et si peu de lecteurs. Voilà pourquoi la popularité des systèmes philosophiques et leur influence sociale est régulièrement en raison directe de leur platitude. Pour comprendre le *moi* de Fichte, pour entendre Spinosa, il faut être de leur famille.

Autant le mysticisme est fécond, autant il est dangereux. Les

inspirations de l'esprit inconscient sont infaillibles, mais elles sont rares, celles de notre imagination propre nous égarent d'ordinaire; et celui qui se confie à ses suggestions immédiates ne possède aucun moyen de distinguer les unes des autres. Aussi le mysticisme a-t-il produit tant de sottises qu'il est justement décrié.

X. La raison inconsciente apparaît enfin dans *l'histoire*. La finalité règne dans l'histoire aussi bien que dans la nature, en dépit de l'apparente liberté des décisions individuelles. Cette liberté empirique n'est qu'une illusion. Nos décisions dépendent de notre état moral et physique, rien ne se passe en dehors des lois de la causalité. Mais quand l'individu se déciderait arbitrairement, encore ne ferait-il pas l'histoire, parce qu'il ne connaît jamais la véritable portée de ses actions. Si donc une finalité se manifeste dans ce domaine, elle n'est pas le fait des individus. Nous marchons vers un ordre des choses où l'humanité fera réellement son histoire, mais combien cet avenir n'est-il pas encore éloigné! Chacun ne poursuit que son intérêt particulier sans souci de l'ensemble; les exceptions ne valent pas d'être comptées; mais ces efforts égoïstes et divergents aboutissent pourtant au progrès de l'ensemble. On en reste convaincu lorsqu'on spécule sur des périodes de longueur suffisante, sans exiger que le progrès s'effectue dans toutes les directions sur le même théâtre.

L'esprit inconscient emploie deux moyens pour réaliser l'idée essentielle de chaque période de l'histoire : il inspire les masses, et il suscite des hommes de génie. Les masses vont où elles ne voudraient pas aller, elles vont où l'esprit les mène. A quoi ont servi les migrations des peuples, les croisades, les révolutions ; on l'a su plus tard. Et de même les Alexandre, les César, les Charlemagne, les Napoléon ont fait leur œuvre, bien différente de celle qu'ils avaient en vue. — Il fallait ces grands chocs pour marier les différentes civilisations. D'autres fois le besoin est senti premièrement, puis l'homme capable de résoudre le problème est suscité. Jamais époque n'a manqué d'un homme: lorsqu'on se figure qu'il en est ainsi, c'est tout

simplement parce qu'on suggère à l'histoire un but qui n'est pas celui de l'histoire, tel que serait, par exemple, la tâche de soutenir l'existence d'un peuple déjà condamné.

Le centre et la substance de l'histoire c'est l'histoire de l'esprit, celles de l'état, de l'église et de la société économique en forment le cadre; rapport qui toutefois n'exclut pas la réciprocité des influences et la solidarité de ces divers domaines.

Le cerveau se perfectionne par l'exercice, et le progrès réalisé par les pères se transmet à leurs enfants. Ainsi le progrès intellectuel s'accumule matériellement. Voilà pourquoi l'on dit qu'il n'y a plus d'enfants. Le petit grec le mieux doué aurait moins bien mordu qu'un des nôtres à l'étude de l'harmonie ou de l'analyse algébrique.

Ainsi les progrès intellectuels marchent parallèlement avec l'amélioration de l'espèce et la favorisent. Réciproquement ils sont facilités par toutes les circonstances qui contribuent à perfectionner celle-ci, telles que le choix des reproducteurs et la destruction des races inférieures par les mieux douées. Tout ce qui accélère cette destruction sert au progrès, telle est l'utilité des missions chrétiennes. Après la concurrence des races vient la lutte plus redoutable et plus féconde encore des peuples de la même origine, lutte dont la guerre est la forme la plus violente, sans être pour cela la plus affreuse, ni peut-être la plus cruelle. Qu'on pense aux millions d'êtres humains privés de leurs ressources et voués à la destruction par le développement industriel de leurs concurrents. La terre devient ainsi le domaine exclusif des peuples les plus développés, et le progrès obtenu de cette manière dépose au sein du peuple vainqueur les germes d'ultérieurs développements, qui s'épanouiront dans des luttes futures.

Nous disions que le progrès de l'humanité peut être méconnu lorsqu'on n'étudie qu'une trop courte section de l'histoire. Il faut aller plus loin : pour être certain de ce progrès, il faut embrasser d'un seul coup d'œil l'histoire entière de l'humanité, à partir des premiers vestiges de son apparition sur la terre.

La science ne trouverait plus de place pour le peuple pri-

mitif doué de toute sagesse que rêvaient Creuzer et Schelling. La linguistique et la mythologie comparées, l'archéologie et l'histoire naturelle s'accordent à nous montrer que la barbarie s'épaissit à mesure que nous remontons les âges. Quand les Ariens commencèrent leurs migrations, ils possédaient déjà une culture dont l'acquisition avait réclamé des milliers et des milliers d'années. Ce qu'ils ont acquis depuis n'est pas comparable à ce commencement.

La langue, les mythes, les premières industries forment la substance de cette culture antéhistorique. La forme en est celle de la tribu, développement de la famille, qui diffère du troupeau précisément parce qu'elle est organisée en familles. Ainsi s'établit la constitution patriarchale de l'époque héroïque chez les Ariens orientaux, chez les Hellènes, chez les Germains, etc. Elle résulte de l'instinct sexuel, de la sociabilité et du besoin de défense. Le chef de famille est ensemble roi, prêtre, instituteur et patron. L'état, l'église et la société économique (*Gesellschaft*) sont indiscernables, mais ils tendent à se distinguer pour se constituer chacun à part; dans chaque peuple la fonction prédominante donne son caractère à la première période historique et tend à absorber les autres pour autant qu'elles ne restent pas attachées à la famille. Les dangers extérieurs tendent à faire dominer le côté politique et militaire. Le roi est grand prêtre. La séparation s'accomplit de bonne heure en Inde, et le triomphe de la prêtrise sur la noblesse guerrière y produisit l'absolue immobilité. Une révolution pareille se produisit au moyen âge en Occident, mais les souvenirs de la grandeur de l'état l'empêchèrent d'aller jusqu'au bout. L'état peut y refouler l'église à la seconde place, mais sa victoire n'est qu'apparente.

C'est entre l'idée religieuse et les intérêts industriels que la véritable lutte est engagée. C'est pourquoi l'état se trouve aujourd'hui momentanément le représentant de ces intérêts, qu'il a compris mieux que l'église; et pourtant ce qui soutient le mieux l'église c'est encore les fonctions sociales dont elle reste chargée à défaut d'un organisme approprié. C'est mal à propos qu'on essaie de conserver indéfiniment cette position; car la vraie

nouveauté du présent et son progrès véritable se trouvent dans l'effort pour constituer la *société* (économique) en organisme indépendant, parallèlement à l'état et à l'église. L'objet de ce nouvel organisme est le travail économique au sens le plus étendu, la production matérielle, le travail intellectuel de la science et de l'art, enfin la préparation des travailleurs, l'instruction de la jeunesse.

Jetons maintenant un coup d'œil rapide sur le triple développement de l'état, de l'église et de la société.

De la collision des penchants égoïstes résultent le droit et l'état. Les mêmes puissances poussent l'état à la réalisation intégrale de son idée, qui est manifestement d'embrasser toute la planète et d'y faire régner la paix. Les principales différences dans les conditions politiques de l'humanité me semblent être celles des petits pays et des grands, de la monarchie et de la république, de l'administration directe et de l'indirecte. Le problème à résoudre serait d'établir la forme républicaine dans un grand état, par le gouvernement indirect. L'histoire y marche. Rome est une république municipale à la grecque, placée à la tête d'un grand état, la bourgeoisie de Rome s'y substitue au despote oriental aussi longtemps qu'elle en a la force. La féodalité germanique introduit l'idée du gouvernement indirect par la hiérarchie des souverainetés. C'est une pyramide monarchique. L'époque moderne, affranchissant l'individu, tend à la fédération républicaine, dont les Etats-Unis d'Amérique offrent une ébauche très imparfaite. La monarchie constitutionnelle n'est qu'un énorme mensonge et n'a qu'une valeur de transition, à titre d'apprentissage. Il s'agit d'accomplir dans les rapports des nations entre elles le passage de l'état de nature à l'état social, comme il s'est accompli dans chaque pays pour les rapports des individus entre eux.

Parallèlement à cette évolution, observons l'évolution religieuse de la théocratie particulière des Juifs à la théocratie universelle des papes. Le catholicisme prélude au cosmopolitisme. L'importance historique en est assurément très considérable, mais elle appartient au passé. En général l'église ne servant qu'au seul besoin du sentiment religieux, pour ceux-là seule-

ment qui ont le besoin particulier d'un culte en commun ou qui, n'ayant pas de base en eux-mêmes, ont besoin de s'appuyer sur un établissement extérieur, l'importance de l'église visible doit diminuer à mesure que l'esprit humain croît en solidité.

Le développement économique, non moins essentiel que celui de l'état, parcourt quatre phases : l'état de nature, sans division du travail et par conséquent sans accumulation de richesses; l'esclavage; le capital et le prolétariat; enfin la libre association, dont les phases antérieures sont la condition, mais qui naîtra d'elle-même, aussitôt que la masse des populations ouvrières aura atteint le degré d'intelligence nécessaire pour accepter sa place et son office dans la répartition du travail.

Les questions politiques et sociales sont pour nous les plus urgentes ; mais la troisième face de l'histoire, le développement intellectuel importe encore davantage au but final de l'humanité. La science est incontestablement le propre domaine de l'activité individuelle et réfléchie. Cependant on peut se convaincre que les grandes découvertes n'arrivent guère sinon quand les temps sont mûrs pour elles et que le besoin s'en fait sentir.

C'est particulièrement dans l'histoire de la philosophie que l'on constate une providence. Elle forme un tout organique ; et pourtant elle est l'ouvrage d'une foule d'esprits qui ne se connaissaient que très imparfaitement les uns les autres et qui n'avaient nullement l'idée de leur place dans cet ensemble.

Mais ceci s'applique à toute l'histoire. Nous y constatons un but, un plan, une œuvre unique, dont les ouvriers isolés n'ont point conscience : ils font ce qu'ils ne voudraient point faire. Comment cela est-il possible ? Comment mon action, produit de ma liberté personnelle ou résultat de mon caractère et de mes tendances, pourrait-elle accomplir une autre volonté que la mienne ? Est-ce par l'effet de la volonté divine ? Mais alors l'humanité n'agirait réellement plus et n'aurait plus d'histoire. Non, il faut que cette volonté divine soit encore la mienne. Il faut que je veuille autre chose que ce que je crois vouloir. Il faut distinguer en moi une volonté consciente qui

se trompe dans le choix des moyens, et une volonté inconsciente, qui ne se trompe pas. Et comme l'existence de cette volonté inconsciente en nous-mêmes s'atteste encore d'autres manières, l'hypothèse d'un Dieu pour expliquer la providence dans l'histoire est superflue autant qu'insuffisante. Il en est des états et de la civilisation comme du langage ; ils sont le produit de l'instinct de l'humanité. Les fatalistes ont raison : tout est soumis à la causalité ; les dévots ont raison avec leur providence : tout concourt à l'accomplissement d'un but voulu, la finalité est universelle ; les esprits politiques ont encore raison : il n'y a d'autre puissance en jeu dans l'histoire que la volonté des acteurs visibles. Ces thèses inconciliables en apparence cessent de l'être du moment qu'on a compris l'instinct infaillible, l'esprit inconscient.

XI. Nous avons fait ressortir l'importance de ce principe inconscient pour la vie humaine ; relevons maintenant le *rôle de la pensée consciente*. Et d'abord, la réflexion et la connaissance peuvent-elles influer sur nos actions et sur notre caractère ? Il serait permis d'hésiter avant de l'affirmer ; en premier lieu, parce que la décision même de la volonté est absolument dérobée à la conscience de l'agent, puis parce que la volonté et la représentation étant hétérogènes, sont incommensurables. Mais cela n'est vrai qu'en partie. L'objet voulu est représentation, le motif de vouloir est aussi une représentation, l'acte qui se dérobe à l'observation ne peut être que la réaction du caractère sur le motif qui le sollicite ; or l'action des motifs est soumise à des lois, et le caractère individuel ne change pas d'un instant à l'autre. On peut donc apprendre par l'expérience quel est l'effet d'un motif donné sur la volonté d'une personne connue et, dans la mesure où les hommes se ressemblent, sur la volonté humaine en général.

Le motif étant toujours une notion, dont la production est soumise à la volonté consciente, il est au pouvoir de celle-ci de faire naître le motif et le désir correspondant. Et la volonté n'étant que la résultante des désirs, nous pouvons la modifier elle-même. Cet appel des représentations appropriées est encore

le moyen d'étouffer les désirs nuisibles à notre état moral qui n'entraînent pas une action immédiate. C'est uniquement ainsi, en excitant indirectement un désir contraire, que la réflexion peut combattre un désir actuel. C'est aussi la seule manière de modifier à la longue notre caractère, parce que les penchants qui ne sont jamais satisfaits s'affaiblissent et s'éteignent.

Voyons donc ce que nous devons pratiquement à la pensée consciente : Elle combat les illusions de la passion. Contre ce danger, il y a deux moyens. Le premier consiste à réduire par un chiffre fixe les motifs et les probabilités qui vont dans le sens de notre désir ; le second d'empêcher une passion quelconque d'arriver jusqu'au point de troubler notre jugement. Ce dernier moyen est le seul vraiment efficace, mais il est fort déplaisant et d'un emploi difficile. Le premier n'est pas aisé non plus à appliquer et nous manque tout à fait quand il serait le plus nécessaire.

La réflexion prévient non-seulement la précipitation, si dangereuse, mais aussi l'indécision. En effet un calcul précis du pour et du contre triomphe des timidités qui la produisent ; et si l'on doute de son propre jugement, la réflexion nous montre qu'après avoir fait notre possible pour nous éclairer, le plus mauvais parti serait de n'en point prendre.

Elle nous suggère les moyens convenables à notre but, bon ou mauvais. Elle nous apprend à diriger nos actions non dans le sens de notre passion du moment, mais en vue de notre bonheur personnel considéré dans l'ensemble de notre vie Mais les considérations qu'on évoque avec effort sont toujours pâles auprès de celles qui surgissent d'elles-mêmes sous l'empire de la passion. Ainsi le seul moyen de s'assurer contre soi-même est d'étouffer le développement des passions par l'habitude de n'y point céder. Outre cela une réflexion attentive est nécessaire pour choisir entre tous les intérêts partiels que nous poursuivons, celui qu'il convient le mieux de pousser à chaque moment.

La plupart des actions immorales sont évitées par une observation intelligente de l'intérêt bien entendu, ce qui est à peu près la seule morale d'un effet pratique ; et s'il est nécessaire

d'invoquer une règle supérieure à celle de l'intérêt, cette règle devra nécessairement dans tous les cas s'adresser à la raison réfléchie, seule base sur laquelle un système de morale puisse être fondé. Ainsi la réflexion est une condition de toute moralité.

Elle nous sert à choisir notre profession, les occupations de nos loisirs, notre société et nos amis, tout autant d'opérations délicates non moins qu'importantes.

Elle nous permet, avec un peu de patience, d'émousser nos désirs naturels et par là de nous épargner d'inutiles souffrances, telles que celles qui naissent de l'impatience, de l'envie, du regret, de la susceptibilité, de la jalousie, etc., etc.

Elle nous procure, dans la recherche de la vérité, la jouissance la plus durable et la plus grande en réalité, sinon la plus vive.

Elle soutient la production artistique par le travail conscient et par la critique, et reste par là une condition indispensable de toute œuvre achevée, quoiqu'elle ne puisse point suppléer à l'inspiration. Le lecteur remplira lui-même ces rubriques.

Quant aux services de la raison inconsciente, ils sont indiqués plus haut. Lorsqu'on essaie de comparer entre eux l'esprit inconscient et la réflexion, le premier trait qui nous frappe, c'est qu'il existe un domaine où l'esprit inconscient règne absolument seul, qu'il en est un autre où il règne seul chez certains êtres, tandis que chez d'autres la conscience y pénètre ; enfin que le progrès dans la nature et dans l'histoire consiste dans l'agrandissement de la sphère ouverte à la conscience. Malgré tout, la conscience est donc supérieure en quelque sens. Néanmoins tout ce que l'activité consciente peut faire dans l'homme, l'inconscient le fait aussi, plus commodément et mieux. Nous le voyons en comparant entre eux les sexes et les individus.

D'autre part, s'abandonner à l'inspiration inconsciente, c'est se livrer au hasard, c'est négliger des facultés après tout indispensables, c'est renoncer au progrès et au bonheur qui l'accompagne, c'est abdiquer toute liberté, c'est abandonner la propriété de son œuvre et de soi-même.

Telle est la supériorité de la pensée consciente. Partout où la conscience peut remplacer l'inconscient, elle doit le faire.

Il faut en élargir la sphère autant que possible. En voulant se rendre compte de tout on risque de se rétrécir, de se dessécher, de s'appauvrir ; mais on peut échapper à ce danger par l'observation de la nature et par le culte du beau. La conscience vraiment éclairée conçoit ses limites et les respecte ; elle reconnaît dans l'inspiration inconsciente la source de toute beauté et de toute vérité.

Il importe aussi dans cette matière de distinguer nettement la nature et la vocation des deux sexes. La femme est instinct, la femme est nature, en la rendant trop raisonnable on la défigure.

(A suivre.) CH. SECRÉTAN.

HISTOIRE

DE LA DOCTRINE DE LA LIBERTÉ

DANS SES RAPPORTS AVEC CELLE DE LA GRACE[1]

La dogmatique entière est soumise à un travail de rénovation. Schleiermacher et son école ont brisé les formes traditionnelles de la doctrine ecclésiastique pour arriver à une systématisation nouvelle, répondant aux besoins de la conscience chrétienne et aux exigences de la pensée moderne. Dans le sein de l'église luthérienne elle-même, après avoir examiné d'abord quelques points spéciaux, on a, avec une extrême rapidité, étendu le travail de révision au système tout entier. Il serait aussi inutile qu'injuste de prétendre arrêter ce mouvement d'une manière violente, sous prétexte d'arriver promptement à une entente. L'esprit chrétien qui jamais ne cesse de travailler à la formation de nouveaux dogmes, est appelé à faire une place aux abondants matériaux dogmatiques qui dernièrement sont venus s'ajouter aux anciens. Il n'est certes pas agréable d'avoir à vivre dans ces époques de transition qu'accompagne toujours un sentiment d'incertitude, tandis que la vie pratique réclame un terrain ferme, des formes dogmatiques bien accusées. Il convient de traverser ces périodes, plein de foi en

[1] *Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniss zur Gnade* in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von Chr.-Ernst Luthardt, der Philosophie und Theologie Doctor, der letztren ord. Professor zu Leipzig. Leipzig, Dörfling und Franke.

l'esprit qui conduit en toute vérité, en se livrant avec patience à l'élaboration scientifique.

Ce n'est pas dans des causes personnelles qu'il faut chercher les principes ou les remèdes de cet état de choses : il a sa nécessité intérieure ; le reconnaître c'est découvrir du même coup le chemin qui conduit au but. Le réveil de la vie religieuse a provoqué la formation d'une théologie nouvelle et ecclésiastique. Il était naturel que dès le début on se remît promptement en possession des anciennes vérités conservées dans la tradition ecclésiastique. Mais, si le plus pressant était de restaurer, il est clair qu'on ne pouvait en rester là. Tout le monde en convient : on n'a rien fait quand on croit avoir remis sur pied l'ancienne dogmatique ; il s'agit de la renouveler au sens propre du mot : c'est là ce qu'exigent l'histoire des dogmes de la théologie, non moins que les besoins présents de l'église.

Dans des époques comme la nôtre, ce n'est pas seulement l'ensemble de la dogmatique qu'il faut songer à renouveler ; il convient également, pour assurer le résultat général, de porter son attention sur des questions spéciales. Parmi ces dernières celle des rapports de la grâce et de la liberté est une des principales. Elle a surgi à toutes les époques décisives de l'histoire. Débattue du temps d'Augustin, elle a imprimé son caractère particulier au besoin de certitude du salut, qui se réveilla à la réformation ; de nos jours elle a donné lieu à la grande antithèse du rationalisme et du supranaturalisme. La question ne porte pas sur les facultés de connaître, mais plutôt sur les facultés morales ; le problème n'est pas théorique mais éminemment pratique et moral.

L'église luthérienne se pique de posséder dans ses symboles un riche trésor qui lui permet de résoudre le problème mieux que ne peuvent le faire les catholiques et les réformés. Malgré cela cette doctrine est de nos jours devenue incertaine. Le dogmaticien Thomasius et le moraliste Harless ont été accusés d'avoir abandonné la doctrine de la *Formule de concorde* pour se rapprocher du point de vue de Mélanchthon. Tout le monde accorde cependant que le procès doit être révisé et que le point

de vue de la *Formule de concorde* a besoin d'être complété. Voilà qui suffit amplement pour justifier notre entreprise.

I

Histoire de la doctrine avant le XVIe siècle.

Le problème des rapports de la volonté humaine et de la grâce divine nous introduit dans le domaine de la vie personnelle et par conséquent morale. Or la sphère morale est celle de la liberté. Dans le domaine de la contrainte toute différence morale disparaît; toute valeur morale est exclue. Mais nous nous tenons pour responsables de notre conduite, de nos péchés. Les impressions, les inclinations, les motifs ont beau nous influencer, nous n'en reconnaissons pas moins le fait comme nôtre, c'est-à-dire comme libre. Ce fait est mis en rapport avec la loi morale, ce qui veut dire que nous en avons moralement conscience. Le fait se trouve-t-il en désaccord avec la loi morale? Aussitôt nous voyons en lui non pas un fruit de la contrainte, mais comme le résultat d'un acte de volonté; nous n'avons pas été passifs mais actifs dans sa production: nous ne nous en plaignons pas comme d'un malheur, nous nous l'imputons comme une faute. La moralité et la liberté sont des notions corrélatives. Nier l'une, c'est nier l'autre. Reconnaître la conscience morale comme un fait psychologique, c'est reconnaître la liberté. La chose est pour nous intimement certaine, que nous réussissions ou non à nous rendre intellectuellement compte de la notion et des faits.

Dans la vie impersonnelle de la nature il ne peut être question de moralité ou d'immoralité parce que toute liberté fait défaut. Le domaine personnel est celui de la liberté et de la moralité. L'homme parce qu'il est une personne, est bon ou mauvais, c'est-à-dire un être moral et par conséquent libre.

L'homme est mixte: un être appartenant à la nature, un être personnel et moral. Profondément distinctes l'une de l'autre ces deux faces de l'homme n'en forment pas moins une mystérieuse unité. C'est là ce qui fait de l'homme le trait d'union entre Dieu et le monde.

A certains égards l'homme est le couronnement du monde : c'est en lui que l'univers se résume. Cela est vrai de l'homme en tant qu'être appartenant à la nature. Le monde n'est pas quelque chose d'exclusivement corporel, il y a en lui une vie qui chez les animaux s'élève jusqu'aux facultés et aux qualités psychiques. L'homme est ainsi un être de la nature à la fois spirituel et corporel. A ce titre il appartient tout à fait à l'univers. La nature spirituelle et corporelle de l'homme se reproduit d'une façon particulière chez chaque membre de la race, de façon à constituer son individualité. Ce domaine de la nature est à tous égards déterminé; il ne saurait ici être question de liberté : chacun de nous, quand il arrive à la conscience de lui-même, se trouve doué d'une certaine nature déterminée, au moyen de laquelle il a été introduit dans l'organisme de l'humanité et a pris place dans son histoire. Cette individualité, l'homme ne se la donne pas ; elle lui est imposée ; elle lui vient d'ailleurs. En tout ceci il ne saurait être question de liberté. Si l'homme n'était donc qu'un être appartenant à la nature, pour si richement doué qu'il fût, le déterminisme serait le vrai. Ce que nous appelons volonté ne serait plus qu'une forme particulière de l'activité naturelle ; ce que nous prenons pour la libre détermination ne serait plus que le jeu nécessaire d'une détermination absolue se déployant avec une nécessité inflexible. Il ne pourrait plus être question de moralité ; le péché ne serait plus qu'une simple manifestation de notre nature sensible ou bien la limite de notre nature finie : le mal aurait cessé d'être quelque chose de personnel et de moral pour devenir un fait simplement naturel.

Mais nous ne possédons pas encore l'homme tout entier : nous n'en avons que la base naturelle, ce qui lui sert d'appui et le limite en tant que personnalité. Il est bien vrai que nous avons conscience de posséder une certaine nature particulière, mais nous nous retrouvons nous-mêmes dans cette nature; nous ne sommes pas placés exclusivement en face d'elle. Par ce moyen nous nous distinguons de cette nature ; nous acquérons conscience de nous-mêmes : nous nous saisissons nous-mêmes en nous-mêmes. Ce n'est pas là un phénomène naturel.

En effet, dans tout le cercle de la vie de la nature, on chercherait en vain un point ferme où elle s'affirmerait, se concentrerait pour se poser comme son propre moi. Le point mathématique du moi est un principe nouveau dans le cercle de la nature; il brise ses limites et les dépasse. Il est bien vrai qu'on arrive à la conscience de soi-même en se distinguant des autres; mais ce n'est pas cet acte de se distinguer des autres qui constitue l'homme; son essence consiste dans le fait de se saisir, de s'affirmer lui-même, acte dans lequel il se pose comme identique à lui-même. Par ce moyen l'homme obtient en lui-même un centre, un foyer dans lequel il est chez lui et non dans les limites de la nature, libre de ses influences, reposant sur lui-même et non sur elle. Les déterminations venant de la nature ne sauraient pénétrer jusque dans ce sanctuaire du moi; après s'être ainsi recueilli, concentré en lui-même, l'homme s'affirme comme voulant, agissant de lui-même. En effet, quand il veut, quand il agit, c'est bien de lui-même : il est lui-même l'unique principe de ses volontés et de ses actions. En un mot : l'homme est son moi. En cela il est semblable à Dieu. Ce qu'on peut dire de plus relevé de Dieu, c'est qu'il existe de lui-même, en lui-même, qu'il dispose de lui-même. De l'homme aussi, en tant que la chose peut être vraie d'une créature, on doit dire qu'il dispose de lui-même alors qu'il s'agit de vouloir et d'agir.

A la fois être naturel et personnel, l'homme est l'unité des deux. Distincts spécifiquement, les deux éléments sont toutefois indissolublement unis. Le facteur naturel apparaît le premier, puis le moi dans le sein de la nature qui lui sert de base, de limite, de piédestal. La nature constitue la circonférence du cercle dont le moi lui-même est le centre. La nature est le possédé, le moi le possesseur; celle-là constitue l'individualité et l'organisme, celui-ci est le maître qui en dispose; la première est moyen, le second, conscient de lui-même, se détermine et s'affirme. Voilà pourquoi les deux se pénètrent de la manière la plus intime et agissent l'un sur l'autre. Ils ne sauraient aller l'un sans l'autre. La nature est créée non pour elle-même, mais pour être un organisme du moi. Le moi, de son côté, possède en elle sa détermination concrète, son contenu, et devient

ainsi personnalité. La nature agit sur la détermination propre du moi; elle l'influence, le met en mouvement, mais non pas au point de lui enlever sa propre détermination. Elle ne pourrait aller jusque-là sans détruire le moi lui-même. Celui-ci agit à son tour sur la nature, il la bride, la limite, la développe, mais sans qu'il lui soit donné de pouvoir la changer, ce qui serait la nier.

La liberté de l'homme est donc impliquée dans le fait qu'il est un être personnel. Cette *libertas naturæ* est par conséquent inaliénable; c'est par son moyen que l'homme est un être moral. Mais jusqu'où s'étend-t-elle? On distingue ici entre une liberté formelle et une liberté réelle ou substantielle, entre la liberté de choisir et celle de réaliser ce qu'on a choisi.

La liberté formelle est donnée avec la personnalité de l'homme, elle est identique à la conscience qu'il possède de lui-même. Elle ne consiste pas seulement dans la liberté de toute contrainte extérieure, car celle-ci peut coexister avec une nécessité intérieure qui exclut la liberté. Pour être libre, je dois être à l'abri de toute nécessité intérieure résidant dans ma nature qui voudrait et ferait et non pas moi. Chaque âge, chaque sexe possède ses dons particuliers, et une manière spéciale de se manifester. Tout ici s'accomplit conformément à des lois naturelles. Il n'y a lieu à liberté que lorsque tout cela est affirmé avec conscience, volonté. La volonté est en effet son propre maître et non le serviteur de la nature individuelle dont elle dispose à son gré. La liberté implique qu'on est soi-même dans ses volontés et dans ses actions et non sous le joug d'un autre, de sa propre nature, des penchants et des lois de celle-ci : on doit s'affranchir de toutes ces choses pour se décider de soi-même. Dès qu'un individu se décide par lui-même, bien qu'il y ait été provoqué par quelque cause extérieure, il a la faculté de se déterminer dans les directions les plus opposées. La liberté est par conséquent la faculté de pouvoir faire autrement. La faculté de choisir est par conséquent impliquée dans la liberté : je puis cesser de faire ce que je fais, me décider pour quelque chose d'autre. Si on n'a pas cette possibilité objective de pouvoir faire des choses opposées, si on n'en possède la conscience de façon à pouvoir dire : ce que je veux je le

veux et je le fais parce que je le veux, il n'y a pas de liberté. La liberté n'est pas l'arbitraire, car elle ne consiste pas en un vouloir sans cause, mais la volonté est fondée parce que le moi possède une base de lui-même dans la nature dans laquelle il est, dans les circonstances au milieu desquelles il se trouve placé et finalement en Dieu sur lequel elle repose. C'est aussi là-dessus que se fonde sa détermination propre dans chaque cas concret. Toutefois ce n'est que parce que la volonté y consent elle-même : c'est la volonté elle-même qui pose, affirme la cause de sa propre détermination. On ne peut être contraint à vouloir. Et l'arbitraire, qui n'est que l'acte pur de la volonté ne tenant compte d'aucun mobile, d'aucune cause, est une des preuves de la liberté. L'arbitraire, en effet, serait impossible si dans chaque cas concret notre volonté n'était pas pleinement libre à l'égard de sa cause.

Du moment où la liberté est en général la faculté de choisir, il en est de même dans le domaine moral. La faculté de choisir étant impliquée dans l'idée de liberté, les objets qui ne lui donnent pas cette qualité ne sauraient non plus la lui enlever.

Il est bien vrai que l'homme est aussi déterminé moralement, car il est un être moral. Il ne peut être ici absolument indifférent à l'endroit de l'antithèse du bien et du mal, ni être privé de tout élément moral. Sous le rapport moral, l'homme n'est pas table rase, un tableau noir sur lequel, par un acte de volonté isolé, il fixerait un certain contenu moral, qui serait à tel point l'expression de cet acte, que l'acte suivant pût fixer un autre contenu tout opposé. Dans ce cas il ne pourrait plus être question ni d'une vie morale continue, ni de dispositions morales, ni d'un caractère : la vie morale ne serait plus que la somme de certaines volitions morales isolées.

Cet atomisme moral est la conception pélagienne : *non pleni nascimur*. Pour ne pas parler d'autre chose, ce point de vue est contredit par l'expérience et par la conscience morale. Rien de plus certain au monde que le fait d'une tendance, d'une disposition morale, d'un caractère. Il est bien vrai que tel acte particulier peut être en opposition avec cette disposition fondamentale; on peut se tromper en comptant sur la disposition

morale d'un individu. Mais bien loin d'infirmer le fait en question, tout cela ne sert qu'à le confirmer. L'homme est déterminé moralement dans une certaine direction. Mais ce fait n'exclut pas la liberté de la détermination propre, la faculté de choisir entre le bien et le mal. Il est bien vrai, par une simple décision de ma volonté, je ne puis me faire moralement autre que je suis; dans chaque volonté, dans chaque acte concret, ma détermination morale spéciale m'accompagne comme mon ombre; mais la liberté de choisir n'en existe pas moins; qu'il soit ou non possible de se rendre compte intellectuellement de ces deux faits, — détermination, liberté de choix, — la vérité de l'un et de l'autre est fortement accusée par la conscience. Du moment où je suis foncièrement déterminé dans le sens de l'immoralité, il n'est que logique que mes volitions et mes actes particuliers portent le même caractère. Et cependant c'est bien toujours moi qui veux et qui fais ce que je veux, bien que tout cela soit conforme à ma disposition morale fondamentale; que celle-ci soit ou non mon fait, je m'en sens responsable. C'est bien en effet moi qui ai fait le mal que j'ai fait et non ma disposition morale. Je sais à merveille que j'aurais pu m'abstenir de faire ce que j'ai fait. J'ai bien voulu faire ce que j'ai fait; je n'y ai nullement été contraint. J'aurais pu faire autrement; j'aurais pu agir en opposition à mes dispositions morales fondamentales. Je demeure toujours le même homme moralement déterminé d'une certaine façon; mais ma volonté et mes actes, dans tel cas concret, pouvaient être bons ou mauvais, en opposition avec ma disposition morale fondamentale. La tendance mauvaise de la volonté n'exclut pas la liberté de choix par rapport à la différence entre le bien et le mal, lorsqu'il s'agit de quelque volonté actuelle concrète.

Mais en tout cas l'homme n'est libre qu'en tant qu'il se lie lui-même. Il est libre dans certains cas concrets, en tant qu'il dirige sa tendance fondamentale et l'oblige à se manifester d'une certaine façon. En d'autres termes il n'est libre qu'à condition de ne pas l'être. La liberté se manifeste et s'accuse par cet esclavage; l'homme montre ici qu'il est lui-même, en faisant voir qu'il n'est pas lui-même.

Cette faculté de se contraindre soi-même, cette liberté de s'asservir ne saurait être la vraie. La liberté formelle n'est pas la liberté vraie, suprême. C'est en triomphant dans l'homme pécheur qu'elle manifeste ses limites.

Etre libre c'est être soi-même. Que faut-il entendre par là? C'est d'abord être vraiment soi-même, non pas seulement dans sa volonté, comme pour la liberté formelle, mais réellement comme on est soi-même. Il doit y avoir coïncidence, parfait accord entre la réalité et l'effet voulu. Ainsi l'homme pécheur est réellement lui-même, lorsque sa volonté n'est pas contraire mais conforme à son état moral. Reste à savoir s'il est lui-même dans sa réalité? S'il ne l'est pas, il ne saurait non plus l'être réellement dans sa volonté, bien qu'il le soit en apparence. Que faut-il entendre par être soi-même en réalité? Si, en tout état de cause, la réalité d'une chose était la réalisation de son essence, il ne serait pas nécessaire de poser la question. Or il se peut que le côté idéal et le côté réel ne coïncident pas; ils peuvent être en opposition. Mais l'idée de l'homme, son essence voulue de Dieu, n'est pas une pure pensée avec laquelle l'individu n'aurait rien à faire; elle est la loi fondamentale de son être qui en demeure la norme, même quand elle a cessé de l'être. Cette loi est imprimée en lui d'une manière ineffaçable; elle constitue l'aiguillon de sa vie et ne lui laisse aucun repos jusqu'à ce qu'il ait satisfait à ses exigences; jusqu'à ce que l'essence soit devenue réalité. Aussi longtemps que ce terme n'est pas atteint, l'homme est en contradiction avec lui-même; il n'est pas vraiment lui-même : la réalité chez lui n'est pas conforme à l'essence; il n'est pas libre.

C'est le péché qui a mis en opposition la réalité et l'essence, c'est-à-dire la vérité chez l'homme. Le péché constitue par conséquent l'esclavage de l'homme. Il l'asservit à tel point que quand l'homme se détermine d'après sa réalité, il ne le fait pas conformément à ce qu'il est véritablement. De sorte que quand il se détermine lui-même, l'homme pécheur ne le fait pas librement. Il ne possède pas la liberté réelle qui consiste à se déterminer conformément à ce qu'il est en vérité. Il n'y a de vraiment libre que celui qui, tout en se déterminant lui-même, le fait

conformément à ce qu'il est en vérité. Celui-là au contraire est esclave qui tout en se déterminant lui-même, le fait conformément à une réalité contraire à ce qu'il est en vérité. Alors, en effet, l'homme ne se détermine que formellement et non pas réellement par lui-même. Quand il agit, il n'est pas véritablement lui-même. La liberté réelle est la seule liberté vraie; seule elle lui permet d'être complétement lui-même.

Dieu est lui-même au sens le plus relevé du mot. C'est dire qu'il est libre, formellement et réellement. Il veut et agit de lui-même; il se détermine lui-même. C'est là ce que l'homme doit reconnaître avant tout; c'est là ce qui doit lui fermer la bouche quand il s'avise de vouloir contester avec Dieu. C'est aussi là le point de vue que saint Paul fait prévaloir. Qu'il s'agisse d'endurcir ou de faire grâce, Dieu agit librement, de lui-même. Mais cette volonté libre ne doit pas être prise au sens fataliste pour un fait arbitraire qui n'aurait d'autre cause que le caprice du Créateur. Nous n'en sommes pas non plus réduits à couper court à toutes les difficultés, comme Calvin par un sec parce qu'il l'a voulu, *quia voluit*. Il ne nous serait pas possible d'aimer un Dieu dont on ne pourrait pas dire autre chose que: il l'a voulu; car il n'aurait pas lui-même de cœur; la simple volonté formelle est sans entrailles. Aussi saint Paul ne se borne-t-il pas à prononcer le simple *quia voluit*. Il montre comment la volonté d'un amour miséricordieux se réalise au moyen de la liberté de la volonté absolue. La volonté libre de Dieu est conforme à son essence. Quand il s'agit de vouloir et de faire, il se détermine de lui-même, conformément à son essence. On peut affirmer deux choses de Dieu : il est semblable à lui-même et seulement à lui-même; il existe pour nous; la sainteté et l'amour sont son essence. C'est d'après ces deux caractères, conformément à cette réalisation de son idée, si on peut ainsi dire, d'après la vérité par conséquent qu'il se détermine. Sa liberté est éminemment réelle. On voit tout de suite ce que sera sa liberté formelle. Chez Dieu aussi c'est la liberté de pouvoir faire autrement, la liberté de choix. Mais elle ne peut se prononcer pour quelque chose de contraire à Dieu ; elle ne peut vouloir une chose contraire à l'essence divine, opposée à

sa sainteté, à son amour. S'il en était ainsi, la liberté formelle serait la négation de la liberté réelle.

Eh bien ! l'homme, lui, s'est servi de sa liberté formelle pour détruire sa liberté réelle. Il fut créé avec l'une et l'autre, en communion avec Dieu. La première (la formelle) devait servir à confirmer la seconde. Cette première communion avec Dieu du tout commencement n'était pas encore une attitude active, — puisque la liberté formelle n'avait pas encore fonctionné, — mais c'était un rapport actif. La vie personnelle intérieure de l'homme était avec Dieu dans un commerce intime qui formait le contenu de son existence personnelle. Il aspirait, en faisant usage de sa volonté, à réaliser sa liberté réelle, à l'affirmer.

Mais il pouvait également la nier. Il pouvait se déterminer lui-même, soit dans le sens de la communion avec Dieu, soit dans une direction opposée. Dès notre naissance nous le savons, nous sommes attirés non pas vers Dieu, mais vers le monde. Ce fait d'expérience confirme que dès le début l'homme décida de se soustraire à cette communion avec Dieu qui lui était innée, au lieu de faire de sa vraie nature le contenu même de sa volonté active. Il conserva ainsi la faculté de se déterminer lui-même, la liberté formelle, mais il perdit la liberté réelle. Il n'aura reconquis sa liberté réelle que lorsque la volonté de Dieu formera de nouveau le contenu de sa volonté. Le chrétien est la volonté divine réalisée : chez lui les deux libertés sont en jeu.

Mais le chrétien sait que ce n'est pas par lui-même qu'il a recouvré la vraie liberté. En tant qu'homme nouveau il est une œuvre de Dieu. Il n'a pas mérité ce changement qui s'est accompli, il n'y a pas concouru, car toute force pour cela lui faisait défaut. Même lorsqu'il se révoltait contre l'esclavage du péché il aimait ses chaînes. Aujourd'hui encore le fidèle sent le besoin journalier de la grâce de Dieu, pour triompher de la résistance du vieil homme qui s'oppose à la volonté de Dieu.

Ce sont là des faits d'expérience. Aucune tentative de les expliquer scientifiquement ne doit aboutir à les méconnaître. Il faut toutefois se rendre compte de ces faits et les mettre d'accord avec la connaissance chrétienne générale. C'est ainsi que

se pose le problème : dans quel rapport se trouve l'esclavage de l'homme provenant du péché avec la grâce divine travaillant à le rendre libre ? La raison humaine s'est livrée aux travaux les plus ardus pour résoudre le problème.

Chez les Pères de l'église grecque, l'équilibre est rompu en faveur de l'homme. Ils voient en tout premier lieu dans le christianisme la raison absolue ; bien loin d'être en opposition avec les vérités antérieures, il en est la pleine et entière réalisation. Ne statuant pas une différence spécifique entre le christianisme et les religions antérieures pour ce qui est de la sphère de la connaissance, on ne le fit pas non plus pour celle de la volonté. On accusa fortement la notion de liberté, comme la faculté de choisir entre le bien et le mal.

La généralité et la naissance du péché sont bien reconnues comme des faits incontestables, mais on voit surtout en lui un royaume extérieur du diable, ayant eu sa réalisation dans le paganisme et non pas une domination intérieure sur l'individu. Le péché apparaît surtout aux Pères grecs comme une grande puissance extérieure et mondaine et non pas tant comme une puissance morale avec laquelle l'individu doit personnellement entrer en lutte. Tout en reconnaissant dans le péché un pouvoir objectif extérieur, ils n'en font pas un état originel exerçant une puissance intérieure sur l'âme. Tous les théologiens grecs admettent sans doute une faiblesse morale, mais ils la dérivent de la nature sensible et finie de l'homme, sans remonter jusqu'à une corruption originelle de cette nature se transmettant par héritage. En lieu et place d'une culpabilité héréditaire, ils mettent le déchaînement de la sensibilité toute puissante.

On comprend que les Pères grecs aient donc fortement accusé la liberté morale. Ils voient en elle la faculté de choisir entre le bien et le mal et la force d'accomplir le bien. Il faut bien dire qu'ils ont en vue de résister au déterminisme des gnostiques qui ne voient dans la foi et dans l'incrédulité qu'un fait de nature, sans prétendre nullement s'élever contre la nécessité de la grâce. Mais bien qu'ils ne soient pas pélagiens, les grecs sont loin de faire à la grâce la place qui lui revient ; ils sont à tout le moins semi-pélagiens. La grâce se borne à ve-

nir en aide à l'activité libre de l'individu. Le secours de la grâce vient comme récompense proportionnée aux efforts déjà faits. La libre détermination de l'homme n'implique pas simplement la liberté formelle, mais aussi la liberté réelle. Celle-ci n'étant qu'affaiblie par la nature sensible et finie prête le flanc aux attaques des puissances démoniaques. L'opposition entre la chair et l'esprit est primitive chez l'homme. S'il se décide pour le bien, la grâce viendra à son aide pour lui faire accomplir le bien.

Il est bien certain que la lutte entre le bien et le mal ne commence pas seulement avec l'activité du Saint-Esprit. Mais ils ont le tort de placer dans cette première phase de lutte une vraie volonté pour le bien et le commencement de la foi. Ils sont encore sur le terrain de la morale païenne ; aussi méconnaissent-ils la corruption humaine. L'expérience est là pour établir que la versatilité inévitable de notre nature ne saurait suffire, comme ils le prétendent, pour amener l'homme au bien. Le plaisir qu'on prend au péché l'emporte toujours sur l'amertume des fruits qu'il porte. Les Grecs accusent donc l'accord entre la vie antérieure et la vie postérieure au christianisme, aux dépens de ce qu'il y a de spécifiquement nouveau dans celle-ci.

Les Pères latins insisteront sur cette originalité du christianisme : Augustin ira même jusqu'à méconnaître ce qu'il y a de commun entre les deux états. Tertullien semble bien maintenir l'harmonie de la nature lors qu'il parle de l'*anima naturaliter christiana*. Mais la culture philosophique est venue, selon lui, détruire chez l'homme le sens primitif pour la vérité. Aussi ce qu'il relève principalement dans le christianisme, ce n'est pas son côté humain qui doit le rendre acceptable, mais sa folie, son côté paradoxal : *credo quia absurdum*.

Si le christianisme est par son côté intellectuel en opposition avec la réalité, sinon avec la disposition primitive, ce sera beaucoup plus le cas par son côté moral. Tertullien le premier enseigne un *vitium originis*, une *corruptio naturæ quæ alia natura est*. Mais il maintient encore contre Marcion et Hermogène l'indépendance, la liberté humaine, présupposition de l'action

de la grâce divine. La grâce est une puissance qui transforme intérieurement, mais la liberté est la réceptivité pour cette grâce ; c'est par elle que nous devons mériter la grâce ; nous devenons enfants de Dieu, *si meruerimus*.

Cyprien accuse encore plus la théorie du mérité des œuvres aux dépens de la grâce ; Hilaire impute à la volonté libre le commencement de la vie du salut ; Ambroise toutefois se prononce dans le sens d'une grâce prévenante, mais il maintient fermement le concours humain, ce qu'on appellera plus tard le point de vue des synergistes. Jérôme fait la part égale entre l'action divine et l'action humaine, en se rapprochant toutefois plus du semi-pélagianisme que des synergistes. La grâce prévenante est proportionnelle à l'intensité du désir du salut de la part de la volonté libre. Aussi la prédestination a-t-elle lieu en conséquence de la prévision de la conduite morale.

Les occidentaux n'accusent donc pas comme les Grecs le dualisme entre la doctrine du salut objectif et celle de l'appropriation personnelle. Ils parlent d'une grâce interne, prévenante, que les orientaux ne connaissaient pas. Mais pour les Latins comme pour les Grecs, c'est de la décision libre de l'individu que doit partir le commencement de la conversion et de l'appropriation du salut. Quelques-uns toutefois (Hilaire) insistent davantage sur le commencement de cette décision libre ; d'autres (Ambroise) relèvent la grâce qui appelle et qui seule peut rendre la foi possible.

Augustin débuta par être moins prononcé qu'Ambroise lui-même dans le sens de la grâce. Ce n'est qu'en 396, lorsqu'il entra dans ses fonctions épiscopales, qu'il arriva à une pleine et entière connaissance de la vérité. Insistant à partir de ce moment sur une parole de l'Ecriture : *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu et si tu l'as reçu comment t'en glorifierais-tu, comme si tu ne l'avais point reçu ?* (1 Cor. IV, 7), il releva une vérité destinée à trouver de l'écho dans tout cœur chrétien. Qui n'accorderait que toute la gloire doit revenir à Dieu dans l'œuvre du salut? Mais dans quel sens la grâce divine est-elle en nous *effectrix bonæ voluntatis* ? Produit-elle en nous la faculté *de vouloir* le bien comme le soutient le luthéranisme ; ou bien produit-

elle en nous la *volonté du bien* comme le maintient Augustin ? Dans ce dernier cas, il faut aboutir à la prédestination particulière, personnelle, tandis que dans l'autre on maintient la généralité de la grâce.

Sa manière de concevoir l'action divine et son opposition au pélagianisme conduisent Augustin à concevoir d'une façon défectueuse la vérité qu'il lui fut donné de mettre en lumière.

Pélage distingue trois choses : la faculté pour l'homme, la possibilité d'être ce qu'il doit être, c'est-à-dire juste : la volonté ou la décision de l'être ; l'action, le fait d'être en réalité ce qu'il doit être, c'est-à-dire juste. La première faculté vient seule de Dieu, les deux autres dépendent de l'homme. L'homme naît table rase, en possession d'une simple faculté formelle à laquelle il est appelé à donner librement un certain contenu moral : l'homme est par conséquent absolument indéterminé au point de vue moral : *non pleni nascimur* ; ce n'est que postérieurement, à la suite d'une certaine somme d'actes de liberté, qu'il acquiert une signification morale.

Cette simple liberté formelle, originelle, Pélage l'appelle grâce; il y ajoute la grâce particulière, *gratiæ auxilium* qui ne consiste, il est vrai, qu'en un secours intellectuel, didactique (loi et instruction). A cela Augustin répond que la loi, bien loin d'être une grâce donnant la vie, est une lettre qui tue. Quant à la grâce, elle ne se borne pas à instruire, elle agit. Mais comment faut-il se représenter cette activité de la grâce ?

Augustin admet la division en trois proposée par Pélage ; mais il rappelle que l'apôtre attribue à Dieu le vouloir et le faire (Philip. II, 13) ; que c'est en ces deux faits qu'il fait consister l'œuvre de la grâce et non en cette pure et nue possibilité comme le prétend Pélage. Augustin conçoit donc la faculté première comme exclusivement formelle, et il lui oppose la réelle volonté du bien, la pensée bonne, l'action effectivement juste, mais en attribuant ces dernières seules à l'action divine. Augustin ne s'aperçoit pas qu'il existe encore une faculté autre que cette simple *possibilitas* pélagienne, une faculté de faire le bien donnée par Dieu et qui n'implique pas chez l'homme nécessairement et sans autre la réelle volonté du bien.

Selon Augustin pouvoir, vouloir, réaliser le bien sont une seule et même chose. Ceux-là seulement que le Père attire viennent au Fils ; et ceux chez lesquels la grâce produit cet effet viennent réellement à Christ. Appuyé sur Jean VI, 45, il raisonne comme suit : Celui qui ne vient pas au Fils n'a pas appris du Père ; quant à celui qui a appris du Père il ne peut pas seulement venir au Fils, il y vient réellement.

Il était évident que la simple liberté formelle des pélagiens ne pouvait être la cause de l'attitude morale que l'homme prendrait ; il fallait qu'il y eût en l'homme un principe moral matériel. Ce pouvait être l'amour d'une part ou les convoitises de l'autre. Mais celles-ci ayant leur cause en l'homme, il en résultait que le premier seul procédait de Dieu et était donné avec l'action divine de la nouvelle naissance. Ces deux tendances fondamentales (amour, convoitises) peuvent former le contenu de cette possibilité purement formelle des pélagiens. Voilà comment Augustin est conduit à voir un effet de l'activité divine, non-seulement dans la faculté matérielle de pouvoir vouloir le bien, mais encore dans la réalisation concrète de cette faculté matérielle de vouloir le bien. Pourquoi en effet la grâce est-elle d'un si haut prix ? C'est qu'elle ne se contente pas de la simple possibilité, mais qu'elle nous donne la volonté du bien réalisée, les bonnes œuvres ; c'est Dieu qui produit en nous le vouloir et le faire. Telle est la pensée à laquelle Augustin revient sans cesse ; et cela se conçoit, il ne connaît que la nue possibilité des pélagiens et la bonne volonté réelle effectuée : il ne soupçonne pas l'existence de la faculté intermédiaire de faire le bien de nouveau créée par Dieu. Aussi fut-il nécessairement conduit à l'erreur de la prédestination.

Du moment où Dieu ne crée pas seulement en l'homme la faculté, la possibilité réelle de vouloir le bien, mais aussi sa réalisation, la foi elle-même, pourquoi ne produit-il pas chez tous les hommes le même résultat ? A cette grave question Augustin ne peut trouver d'autre réponse, comme Calvin, que le bon plaisir de Dieu, le mystère de la volonté divine.

Augustin, dans plusieurs de ses écrits, se plaît à insister sur l'idée de la grâce irrésistible qui produit tout : non pas la simple

faculté réelle et effective de vouloir le bien, mais la réalisation même de cette possibilité. L'attitude, la conduite du fidèle ne lui appartient donc plus à lui-même ; elle est l'œuvre exclusive de Dieu : la volonté de l'homme n'est plus qu'une forme concrète de l'activité divine.

Ceci nous conduit à la seconde cause qui *à priori* devait empêcher Augustin de rencontrer juste dans sa controverse avec Pélage ; sa manière de concevoir l'activité divine. La volonté et l'activité de Dieu ne peuvent jamais manquer d'atteindre leur but : notre volonté, il est vrai, ne peut rien sans Dieu, mais celle de Dieu peut tout sans nous. Le fait que les uns sont appelés efficacement, les autres sans résultat ne saurait provenir de la volonté humaine, car c'est Dieu lui-même qui produit cette volonté, cette attitude dans l'individu, qui ne saurait rendre la volonté divine inefficace. Il y a deux genres d'appel, l'un efficace, l'autre qui ne l'est pas et le tout par suite de la volonté de Dieu : *Illi electi qui congruenter vocati. Etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur.*

C'est donc la volonté toute puissante de Dieu qui décide de tout. Mais pour parler ainsi, il faut concevoir la libre détermination de la volonté humaine d'une façon qui implique sa négation et qui aboutit à la prédestination. Du moment où sur le terrain moral Dieu produit tout au moyen de sa toute puissance, il n'y a plus de liberté humaine, plus de détermination propre, au fait plus de vie personnelle. Tout n'est plus qu'un mode de l'activité divine qui se manifeste d'une façon aussi irrésistible dans la sphère morale que dans le monde de la nature, seulement sous la forme de la volonté humaine dans le premier cas, et sous celle de la loi naturelle dans le second. Il faut alors aboutir à la prédestination. Mais il importe de remarquer qu'Augustin y est conduit non par sa doctrine du péché, mais par sa façon de concevoir l'activité divine, par son déterminisme théologique.

Celui-ci à son tour résulte des rapports substantiels établis entre Dieu et le monde : Dieu est l'unique réalité. Pour triompher du dualisme des Manichéens, Augustin avait montré que

Dieu seul est vraiment réel, tandis que le mal n'est qu'un manque, la négation de l'être vrai. Ici l'évêque d'Hippone ne s'inspire pas de la conception morale du christianisme, mais d'une spéculation étrangère. Il a concilié cette assertion plus ou moins panthéistique avec le christianisme, en distinguant entre le temps avant et le temps après la chute. Avant cet événement Dieu produisait la faculté de vouloir, l'homme de son côté se trouvait en possession d'une réalité divine qu'il a perdue depuis ; de sorte que Dieu lui-même doit redonner le vouloir à ce vase vide de sa volonté. Voilà pourquoi Dieu a dû en venir à produire tout bien d'une manière absolue. Grâce à ce correctif moral qu'il apporte à sa conception métaphysique fondamentale, Augustin demeure infralapsaire.

L'erreur et la vérité se tiennent étroitement chez Augustin. Il a raison quand il insiste sur la nécessité absolue de la grâce pour provoquer une attitude nouvelle de l'homme à l'égard de Dieu ; mais il se trompe quand il transporte dans le monde moral l'idée de la toute puissance divine produisant tout, qui n'est de mise que dans celui de la nature. Tout cela le conduit à nier l'universalité de la grâce et à enseigner une volonté de Dieu cachée et un double décret.

Du reste cette conception ne résulte pas seulement de sa manière de présenter l'incapacité morale de l'homme mais de sa notion particulière de Dieu, de la fausse idée de son absoluité, et de l'activité absolue et inconditionnelle qu'il lui prête, dans la sphère morale comme dans la sphère naturelle. En poursuivant ce point de vue jusqu'aux dernières conséquences, il aurait abouti à enlever aux idées religieuses leur caractère moral et à nier la moralité au sens strict du mot. Augustin maintient sans doute fermement que l'état psychologique produit par l'action divine est celui de la vraie liberté. Mais l'effet que produit l'activité divine aurait-il pour résultat de changer le mode de cette activité? Il va bien sans dire que ce ne saurait être le cas. Alors l'action de Dieu sur le cœur du régénéré demeure toujours irrésistible, elle est nécessairement suivie de ses conséquences, comme on le voit par la doctrine sur le don de la persévérance. En d'autres termes, la volonté du fidèle devenu

libre n'est à son tour qu'une forme de l'activité divine; la liberté réelle de l'homme fidèle ne consiste pas tant à s'approprier pour contenu celle de Dieu qu'à lui servir de simple forme. Encore ici nous ne quittons pas le terrain de la toute puissance pour nous élever jusqu'à celui de la morale, et cela se conçoit puisque le nouvel état des fidèles est obtenu, non par des moyens moraux, mais uniquement par la puissance.

Ce principe se rattache à un autre défaut du système d'Augustin : ce docteur ne distingue pas suffisamment la justification et la nouvelle naissance; la justification est confondue avec la sanctification : il dit de l'homme *in tantum justus, in quantum salvus ;* être justifié signifie chez lui : *ex impio justum fieri :* le fait consiste non pas à pardonner mais à effacer le péché.

Tout cela est en accord avec le développement personnel de l'évêque d'Hippone; en digne fils de l'église romaine il cherche avant tout pour lui, non le pardon des péchés, mais la grâce sanctifiante. Or, dès que la notion de justification fait défaut, l'élément moral manque aussi; la volonté nouvelle surgit dans l'individu on ne sait d'où ni comment; il ne reste plus qu'à recourir à un acte de la toute-puissance divine. Par crainte de reconnaître une valeur méritoire aux aspirations de l'homme naturel vers le bien, il va jusqu'à nier l'existence de divers degrés de moralité parmi les hommes et à ne voir que des *vitia splendida* dans les vertus des païens.

Augustin effectue donc un progrès marqué dans la conception du christianisme, quand il insiste fortement sur la nécessité de la grâce pour l'appropriation individuelle du salut. Mais il s'égare en partant d'une fausse théorie sur Dieu et sur sa manière d'agir. L'universalité de la grâce est niée, le caractère moral de la nouvelle naissance est méconnu; tout s'accomplit dans l'homme nécessairement et physiquement, par suite d'un déploiement de la seule puissance divine.

L'Ecriture, la conscience chrétienne, le sentiment moral naturel s'accordent pour protester contre ces graves erreurs. Tout n'est pas réduit avant la conversion à une pure affaire de plus ou moins de péché; il n'y a pas solution de continuité

entre l'homme naturel et le régénéré. La pratique chez Augustin contredit la théorie. Car enfin le premier paragraphe de ses *Confessions* ne se termine-t-il pas par ce mot profond et bien senti dont tant de personnes ont reconnu la vérité : « C'est pour vous que vous nous avez faits, le cœur de l'homme ne trouve aucun repos jusqu'au moment où il parvient à se reposer en vous ? » Il y a naturellement chez l'homme un certain attrait pour Dieu qui est éveillé et fortifié en dehors de l'Evangile par divers agents moraux. La position de l'homme à l'égard de la grâce est déterminée par l'attitude qu'il prend à l'égard de cet attrait naturel. Il faut sans doute reconnaître déjà là une action de l'activité divine, mais dans le domaine de la simple moralité naturelle ; et l'essence de celle-ci consiste non pas en des vices éclatants, mais dans la faim et dans la soif de Dieu. C'est ce qu'Augustin éprouva lui-même lorsque la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron commença à changer son cœur, et apporta une grande modification dans ses vœux et dans ses prières : « Combien dans ce moment, ô mon Dieu, combien mon âme brûlait de quitter les choses de la terre pour revoler vers vous! » *Conf.* Liv. III, ch. 4. A partir de ce moment, il sentit en lui comme un aiguillon qui ne lui laissa de repos que quand il fut venu à Christ. Cet état psychologique n'est pas encore la liberté, la capacité de faire le bien, mais l'aspiration à la liberté, cette moralité naturelle qui sert de point d'attache, d'arrhes à cette liberté vraie qui ne se trouve qu'en Christ.

Cette portion de vérité dont Augustin a méconnu les droits, bien qu'il en eût fait personnellement l'expérience, est remise en honneur par le semi-pélagianisme. Celui-ci tempère la doctrine d'Augustin sur la grâce en déclarant cette dernière universelle; il est dans le vrai quant à l'idée, bien que la forme laisse à désirer. Le semi-pélagianisme est moins heureux dans la question de l'état moral de l'homme, lorsque tout en maintenant avec raison que la faculté de faire le bien est malade mais non détruite, il va jusqu'à faire dépendre la décision, dans la question de l'acceptation du salut, de la volonté de l'homme naturel. Si l'homme accepte l'appel divin ce n'est point par une consé-

quence, un fruit de cet appel même, mais par suite de sa capacité naturelle d'obéir à l'appel. Par cela il se rend digne d'être reçu en grâce. La moralité de l'homme naturel le prépare déjà à la grâce ; c'est incontestable. Toutefois il faut encore que Dieu vienne répandre dans cette terre une semence nouvelle qui ne saurait y être contenue, pour si bien préparé que soit le champ. La grâce ne remplit pas seulement les fonctions du soleil appelé à faire lever la semence ; il faut qu'elle répande encore des germes nouveaux.

Cette dernière vérité fut maintenue par Prosper, disciple d'Augustin, en opposition au semi-pélagiens. L'auteur d'un important traité *de Vocatione gentium* prend plus de liberté à l'endroit de l'augustinisme. Il maintient à la fois la volonté générale de faire grâce à tous, tout en disant que le salut individuel dépend de la grâce seule. Il ne s'inquiète du reste pas d'accorder ces deux faits également admis par la conscience chrétienne. La grâce cesse d'être particulière et irrésistible pour devenir très diverse, *multiformis*. L'auteur admet une espèce de grâce spermatique consistant dans les traditions de la révélation primitive, dans le témoignage de la nature, et dans l'action générale de l'esprit de Dieu. Tout en maintenant le caractère spécifique de la grâce évangélique il s'efforce de le concilier avec la révélation générale de Dieu au genre humain tout entier.

Cet écrit agit sur les semi-pélagiens en même temps qu'il contribua à tempérer l'augustinisme. On se rapprocha sans réussir à résoudre le problème. C'est ainsi que s'expliquent les décrets du concile d'Orange (529) qui exposent un augustinisme modéré. Toutefois on n'y fait pas droit à la part de vérité que représente le semi-pélagianisme, aussi longtemps que du point de vue d'Augustin on n'a pas résolu les graves problèmes qui se posent. Mais les disciples d'Augustin n'étaient pas de force à répondre à ces difficultés; le pélagianisme qui avait jeté de profondes racines devait d'ailleurs être favorisé par la tendance au monachisme, au mérite des œuvres et par tout l'esprit de l'église romaine.

C'est ainsi que pendant le moyen-âge, tout en prétendant conserver la doctrine d'Augustin, on ne cesse de la modifier, de la

transformer et cela à la faveur de l'erreur fondamentale qu'il avait lui-même mêlée à la vérité. On présente d'abord l'idée de grâce et celle de mérite comme compatibles; ce qui conduit à reconnaître à l'homme naturel la capacité de faire le bien, un libre arbitre, *etsi miserum tamen integrum* : l'effet de la grâce dépend entièrement de l'attitude prise par la volonté personnelle. Tandis que le pélagianisme gagne toujours plus de terrain, ceux qui réagissent en s'appuyant sur Augustin ne savent plus défendre que la moins heureuse de ses doctrines, celle de la prédestination, et cela en se plaçant au point de vue du déterminisme. Le concile de Trente subissant l'influence de la réformation, tempère, il est vrai, la doctrine des scolastiques, mais sans revenir à celle de saint Paul et de l'Ecriture.

I

La réformation.

Ce fut le sentiment profond du péché et le besoin de salut qui donnèrent naissance à la réformation; mais les réformateurs sentirent tellement leur faiblesse qu'ils ne crurent pouvoir trouver le repos de leur conscience que dans la doctrine de la grâce accomplissant tout ce qui concerne le salut. Mais à son tour, la doctrine de la grâce ne paraît fermement établie que si on part de l'hypothèse que tout en général a sa cause dans la volonté absolue de Dieu. La théorie générale une fois admise, la question spéciale du salut, se trouve par là même résolue; il dépend de Dieu seul qui en est le garant; nous en sommes par conséquent pleinement certains. Augustin déjà s'était placé à ce point de vue; Luther et Mélanchthon firent de même au début de leur carrière; Calvin le systématisa avec une logique irréprochable.

Mais c'est là confondre deux questions qu'il importe infiniment de distinguer; celle de la puissance divine et celle de la grâce: le problème sur la cause de tout ce qui arrive et celui plus restreint de la cause du renouvellement moral de l'homme. On confond ainsi deux domaines : celui de la vie de la nature et celui de la détermination libre et morale; deux conceptions

de l'univers se trouvent confondues, le déterminisme et la doctrine de la grâce; deux points de vue se trouvent identifiés, celui de la métaphysique et celui de la religion et de la morale; l'intérêt spéculatif et l'intérêt théologique se combinent.

On se fit une grande illusion en croyant assurer la doctrine de la grâce au moyen du déterminisme qui, lui, peut très bien s'accommoder du pélagianisme. On part au fond d'une conception imparfaite, éminemment physique, de la volonté de Dieu; on suppose que la volonté de Dieu doit être nécessairement suivie d'effet. Mais ce n'est là que la volonté de la puissance et non celle de l'amour qui limite sa propre puissance pour permettre à la libre détermination de la créature de se développer et qui se règle d'après les décisions de celle-ci. On prétend glorifier l'amour de Dieu sous le nom de grâce et on ne s'aperçoit pas qu'on lui fait tort en accentuant outre mesure la puissance.

Luther partit bien du problème moral; mais il ne tarda pas pas à le confondre avec la grande question métaphysique des rapports de la volonté humaine en général avec la volonté et l'action divine d'une part et avec l'activité humaine d'autre part. Grâce à cet élément métaphysique, Luther alla plus loin qu'Augustin lui-même. Il a dit son dernier mot à cet égard dans son célèbre écrit de *De servo arbitrio*, 1525. A partir de ce moment il modifia ses vues sans les abandonner jamais entièrement, il est vrai, mais en leur accordant moins d'importance. Le déterminisme continua bien à faire partie de sa conception générale de l'univers, mais sans constituer comme par le passé une partie essentielle de sa doctrine théologique. Du reste, le réformateur ne s'inquiéta jamais de mettre d'accord les deux points de vue. Il sentait très bien qu'il y avait dans le déterminisme une portion de vérité compatible avec sa doctrine théologique, mais il ne se rendit jamais bien compte de l'usage qu'il en fallait faire.

Ayant eu le même développement religieux que saint Paul et l'évêque d'Hippone, Luther fut tout naturellement conduit à mettre ses écrits d'accord avec ceux de l'Ecriture. L'influence de la mystique qu'il subit de bonne heure le poussa aussi dans la même direction. Il en est encore à comprendre la justifica-

tion, comme Augustin et les mystiques, dans le sens de rendre juste. Dans des thèses de 1516, *De viribus humanis sine gratiâ,* le réformateur part de l'idée fondamentale que l'homme n'est en lui-même que vanité, néant, et qu'il ne devient quelque chose de positif que par la communion avec Dieu. Le seul correctif à son déterminisme à cette époque, c'est qu'il voit l'organe de la révélation, non pas dans les sacrements et dans leur action magique, mais dans l'effet moral de la Parole de Dieu. Il est ainsi conduit à placer la base de la vie nouvelle, non pas dans l'amour, mais dans une foi repentante. C'était déjà rompre virtuellement avec l'idée d'une action magique de Dieu pour se placer sur le terrain moral. La Parole fait en effet appel à la conscience et à la détermination personnelle. L'action du Saint-Esprit aurait aussi pu le confirmer dans son déterminisme s'il l'avait conçue immédiate, tandis qu'il la rattache toujours à celle de la Parole de Dieu. Luther parle bien de la nécessité de *passive se habere*, mais il veut seulement dire par cette expression peu heureuse que Dieu seul pose en l'homme les bases de la rénovation religieuse.

Malgré les deux courants, le déterminisme finit bien par l'emporter sans réserve dans le traité *De servo arbitrio* contre Erasme, 1525. Quoi qu'en pensent les luthériens modernes, il est manifeste, les anciens l'ont reconnu, que Luther professe ici les idées réformées sur la prédestination.

Le réformateur ne traite pas en tout premier lieu de l'essence, de la puissance de la volonté en elle-même, il se demande si la volonté humaine abandonnée à ses propres forces peut faire le bien ; sa préoccupation n'est nullement philosophique mais éminemment religieuse. Nous devons reconnaître que notre salut dépend exclusivement de Dieu; cela nous conduit à cette humilité salutaire à laquelle la grâce est promise. Dieu produisant à lui seul le salut, il en résulte qu'avant qu'il ait commencé son œuvre en nous, nous ne pouvons rien faire de bon ; nous ne pouvons que pécher. Les vertus des païens ne sont donc plus aux yeux de Dieu que des péchés. Le péché nous a enlevé la liberté de la volonté, nous sommes esclaves du mal ; nous ne pouvons prendre plaisir qu'au mal sans jamais aimer le bien.

Luther présente sans cesse cette pensée fondamentale pendant le cours de l'ouvrage et elle forme également ses conclusions.

Mais il ne s'en tient pas là. Il appuie ces vérités de considérations plus générales qui lui sont fournies par sa conception de Dieu et de l'homme.

C'est en Dieu seul, dans sa volonté, qu'il faut chercher la cause de la conduite et de la destinée diverse des hommes. Rien ne saurait empêcher l'activité de cette volonté, car elle n'est autre que la toute-puissance de Dieu. La conception, on le voit, est exclusivement physique. Cette volonté absorbe tout. Dieu veut tout en tout ; il est seul libre, absolument libre ; sa volonté est la seule norme de tout, et non pas une loi morale qui ne peut être, au contraire, qu'un fruit de sa volonté. L'essence même de Dieu ne peut rien pour déterminer sa volonté, celle-ci est absolue ; on ne peut comprendre sa justice ; il faut y croire.

Mais la science chez Dieu est inséparable de la volonté. Ce qu'il prévoit doit nécessairement arriver, il ne reste aucune place pour la liberté humaine. Ce n'est qu'à ces conditions-là que Dieu peut être vraiment Dieu. Il ne serait qu'une idole si l'effet n'accompagnait pas nécessairement sa prescience et sa volonté. Mais tout étant ainsi ramené à Dieu, il faudra donc qu'il fasse aussi le mal ? Pas précisément. Mais il n'en déploie pas moins son activité dans la sphère du mal que dans celle du bien ; il pousse la volonté mauvaise des méchants à des manifestations correspondantes. Il ne fait rien de mal, mais il fait des choses mauvaises ; car il se sert des méchants comme d'instruments ; il s'en sert au moyen de sa puissance au service de laquelle tout doit être. Tel est le langage que le vif sentiment de la toute-présence active de Dieu inspire à Luther. On ne rendrait nullement sa pensée en interprétant ses paroles dans le sens d'une simple *permission*. Dieu ne rend pas les hommes méchants, mais il s'en sert pour de méchantes choses. S'ils sont méchants, cela tient à ce que l'homme n'est pas seulement pécheur mais, en tant que créature, ne peut vouloir que le mal. Celui-ci a donc sa source dans la nature finie de l'homme. Dieu a voulu qu'il péchât pour qu'il comprît bien

ce qu'il peut par lui-même et combien il a besoin de Dieu.

A cette doctrine sur la volonté de Dieu correspond celle sur la volonté de l'homme. Avec la liberté réelle, Luther sacrifie la liberté formelle qui n'est qu'une abstraction, une fiction dialectique. Il n'y a pas de milieu : la volonté humaine est déterminée par Dieu ou par Satan. Il n'y a pas de liberté formelle, moralement indéterminée. C'est la nécessité qui règne dans l'univers et non la liberté.

Mais que deviennent alors la justice et la grâce de Dieu? Sans doute tout cela doit paraître inique à la raison ; aussi la justice divine est-elle un article de foi et non pas une connaissance de l'intelligence. La vraie foi consiste à croire en la justice cachée de Dieu. On doit dire de même de la grâce. Si Dieu distribue différemment son amour et sa haine, la cause doit en être cherchée non pas dans les individus, mais dans la volonté éternelle de Dieu. Il y a en Dieu deux volontés, l'une révélée par laquelle l'appel au salut est adressé à tous, l'autre cachée, en vertu de laquelle il n'est efficace que pour quelques-uns.

Luther a sans contredit raison lorsqu'il défend contre Erasme la doctrine de la grâce, mais ses arguments sont loin d'être toujours satisfaisants. Il affirme d'une manière heureuse la toute-présence du Dieu vivant dont l'activité ne cesse jamais ; mais c'est aux dépens de la conception morale de Dieu et de l'homme et de façon à entraîner les plus fâcheuses conséquences. La notion de l'amour de Dieu pour les créatures manque entièrement dans ce livre ; la toute-puissance de Dieu se déploie sans limite ; il n'y a plus place pour un rapport personnel entre Dieu et l'homme amené par des moyens moraux. Luther ne se rend pas compte de la nature morale de la volonté et de la personnalité humaine ; il statue ainsi une toute-puissance absolue de Dieu en face de la créature et une absence absolue de liberté chez la créature en face du Créateur. Après avoir altéré la doctrine de la grâce, détruit la responsabilité, il manque finalement le but qu'il se proposait. Que voulait-il prouver en effet? Le manque de liberté pour le bien. En réalité, il cherche à établir que l'homme n'a pas de volonté, qu'il ne peut se déterminer moralement, il nie au fond la volonté morale.

Comment se fait-il que Luther n'ait jamais désavoué cet écrit et que *la Formule de concorde* l'ait sanctionné, bien qu'il se trouve en contradiction avec plusieurs doctrines des livres symboliques ? On conserva la thèse principale de Luther sur l'impuissance de la nature humaine pour le bien, sans s'inquiéter des théories déterministes qu'il invoque à l'appui. En second lieu, en renvoyant même, dans cet écrit, à Jésus et à la Parole révélée de Dieu, Luther fournit lui-même les moyens de réfuter le déterminisme. A quoi bon s'inquiéter encore d'une volonté cachée dans le ciel alors qu'il insiste tant sur la volonté manifestée et révélée sur la terre ? Enfin toutes les déclarations subséquentes du réformateur confirment bien la pensée que le déterminisme n'était pour lui qu'un simple moyen, fort distinct de la vérité importante qu'il s'agissait d'établir.

Toutefois on ne peut ni soutenir qu'il y a dans les deux périodes du développement de Luther une simple différence dans la manière de présenter la prédestination (Lütkens), ni prétendre (Philippi) que le réformateur a fini par devenir un antiprédestinatien décidé. Pour que la foi naisse chez un homme, il faut d'abord que celui-ci y concoure et qu'elle ne soit pas exclusivement l'œuvre de Dieu; en second lieu, que la prédestination ne porte pas, sans autre, sur les individus d'une façon immédiate. Dès que ces deux intérêts ne sont pas sauvegardés on est exposé à aboutir dans le premier cas au déterminisme, dans le second à la prédestination. La distinction entre une volonté de Dieu cachée et une volonté révélée se justifie comme marquant la différence entre une volonté de puissance et une volonté ayant le salut en vue. La première règle tout ce qui concerne le cours général des choses de ce monde dont nous faisons partie comme êtres naturels et détermine notre destinée terrestre. La seconde se rapporte à la sphère de la détermination morale et de l'appropriation du salut qui a lieu dans notre vie personnelle et qui décide de notre sort à venir. De même que notre vie naturelle n'existe qu'en vue de notre personnalité, la volonté de puissance chez Dieu n'existe qu'en vue de sa volonté de sauver ; il l'a placée au service de l'amour. Mais empiriquement il nous est impossible de prouver la chose,

de montrer l'unité des deux volontés et partant de prouver la généralité de la grâce. Les deux semblent être au contraire dans une contradiction absolue. C'est en cela que Luther a raison. Seulement il attribue le même domaine aux deux volontés, et même plus tard il n'a pas suffisamment séparé les deux sphères dans lesquelles elles se déploient. Voilà en quoi a consisté son erreur.

Après avoir, comme Luther, professé la doctrine de la prédestination absolue, Mélanchthon en vint à un augustinisme plus pur pour arriver finalement au synergisme.

Il fut conduit à nier la liberté par des motifs exclusivement pratiques; par le besoin de protester contre toute tractation philosophique de la théologie. Admettre la liberté de la volonté c'est faire une concession à la raison et à la philosophie. C'est ainsi que Mélanchthon qui devait consacrer sa vie entière à adoucir les angles, débute par une vive opposition qui n'était pas dans son caractère, mais qui résultait du fait qu'il n'avait pas lui-même conçu ces doctrines qui lui venaient du dehors, et qu'il accentuait avec tant de rigueur. Ce qui le pousse surtout à nier la liberté, c'est qu'il voit dans cette négation le meilleur moyen de favoriser la crainte de Dieu, la confiance en lui. Ce qui le décide surtout, c'est la notion qu'il se fait de l'homme. Il lui refuse toute connaissance des choses spirituelles ou religieuses, à la volonté humaine tout amour du bien. L'expérience, l'Ecriture, la rédemption par Christ, s'accordent pour établir que notre volonté est, à tous égards, esclave du péché. L'essence du péché n'est autre que l'amour de soi; il est la source d'où proviennent les vertus païennes qui sont privées de toute valeur réelle. Son but est de combattre la doctrine scolastique sur les *opera moralia*, sur le *meritum congrui* et l'idée que l'homme commencerait lui-même le travail de la repentance dans l'attrition. Dieu ne permet pas seulement les choses; il règle tout, les destinant les uns à la vie, les autres à la condamnation. En tout cela, le Créateur ne consulte que les intérêts de sa gloire. L'œuvre de l'appropriation subjective du salut relève de Dieu seul. Grâce à l'absence d'élément spéculatif, par suite de la prédominance de l'élément exclusivement

logique, cette négation de la liberté paraît encore plus choquante dans la bouche de Mélanchthon que dans celle de Luther.

Mélanchthon méconnaît la différence entre le gouvernement du monde, la sphère de la nature, et celle de la grâce ; il oublie aussi que l'homme a le pouvoir de se déterminer contre ses inclinations et ses penchants. Malgré cela il a raison en maintenant l'impuissance de l'homme pour le bien et en glorifiant la doctrine de la grâce. Il insiste surtout sur l'idée que le péché et le bien résident non pas dans des actes isolés, mais dans la disposition permanente du cœur. De là résulte l'incapacité pour le bien puisque nous ne pouvons vaincre nos inclinations. La grâce doit donc tout faire et créer un homme nouveau. Mais du fait que nous sommes foncièrement dominés par le péché, résulte-t-il qu'il n'y ait en nous que du mal? et que tout chez nous doive être regardé comme une manifestation du péché? La prière du païen peut bien être affectée par le péché qui se trouve en lui et qui détruit aux yeux de Dieu la valeur de cet acte ; mais ce n'est pas le péché qui l'inspire. Le fait que la grâce accomplit tout n'exclut pas le concours de l'homme.

Mélanchthon ne tarda pas à sentir lui-même la force de ces considérations. C'est alors qu'il purifia sa doctrine du péché et de la grâce de tout élément déterministe et de l'erreur de la prédestination. Cette évolution paraît avoir coïncidé avec la controverse de Luther et d'Erasme sur le libre arbitre. L'étude de l'Ecriture et des Pères grecs, qui font grand cas de la liberté, paraît avoir provoqué ce changement. Ce qui le détermina ce fut le besoin de proclamer la sainteté absolue de Dieu, en ne faisant en rien intervenir Dieu comme cause du péché; le désir de sauvegarder sa véracité quand il offre le salut à tous, et la nécessité de prévenir les fâcheuses conséquences pratiques résultant de la doctrine de la prédestination. Une connaissance plus approfondie de la nature humaine, favorisée par les études classiques, paraît aussi avoir exercé sa part d'influence. C'est alors que Mélanchthon rédigea la *Confession d'Augsbourg*. On a voulu trouver dans ce symbole des échos de son ancien point de vue déterministe et des pierres d'attente du synergisme auquel il devait fina-

lement aboutir. Il ne paraît pas qu'il en soit ainsi : la confession s'inspire d'un augustinisme modéré. On reconnaît que l'homme peut faire le bien dans la sphère de la justice civile. Mais on ne se demande pas s'il ne faut pas aller plus loin encore, reconnaître chez l'homme naturel un certain degré de moralité vraie qui ménagerait la transition entre la vie ancienne et la vie nouvelle.

Entre la justice civile que la confession d'Augsbourg accorde à l'homme, et la faculté de se délivrer de la puissance du péché et du diable qu'elle lui refuse, sans lui reconnaître même le droit d'y concourir, se trouve le désir, l'aspiration plus ou moins vivante et consciente vers cette délivrance qui sera un jour l'œuvre du Saint-Esprit. Cette aspiration, compatible d'ailleurs avec la résistance naturelle à l'œuvre de la grâce, est quelque chose de beaucoup plus intérieur et profond que cette simple justice extérieure puisqu'il s'agit alors d'un rapport non plus avec le monde, mais avec Dieu.

C'est dans cette direction-là qu'eut lieu la seconde évolution de Mélanchthon. Il revient à l'idée qu'il est certaines choses que Dieu se borne à permettre ; il reconnaît qu'on peut tomber dans le quiétisme en maintenant que la conversion est exclusivement l'œuvre de Dieu ; il réclame un concours de la volonté humaine non-seulement pour continuer mais pour commencer l'œuvre de la grâce ; la nature morale de l'homme implique qu'il doit prendre une attitude active à l'égard de la parole de Dieu. L'élection ne vient ni du courant, ni du voulant, mais de la miséricorde de Dieu ; et toutefois cette œuvre de Dieu ne s'accomplit que dans la volonté et par la volonté qui fait des efforts et ne résiste pas. Reste à savoir si ces mouvements de la volonté sont simplement provoqués ou produits par le Saint-Esprit.

Après la mort de Luther, Mélanchthon devient plus précis et garde moins de ménagements. Il s'élève fortement contre ceux qui nient le concours de la volonté humaine dans l'œuvre de la conversion ; il définit la volonté libre *facultas applicandi se ad gratiam*. Le fait que l'un reçoit la grâce tandis que l'autre la répudie, dépend de la position individuelle d'un chacun. Il

existe, il sommeille dans l'homme une certaine capacité de prendre une attitude positive à l'égard de la grâce ; cette virtualité n'a besoin que d'être éveillée ; c'est en cela que l'homme se distingue du diable.

On voit donc reparaître là, dans la première édition des *Loci* qui suit la mort de Luther, cette définition du libre arbitre, comme *facultas applicandi se ad gratiam* que le réformateur avait refusée à Erasme. Reste à savoir si l'attitude différente des hommes en face de la grâce, n'est pas elle-même le fruit d'une action de la grâce qui rend la réception de celle-ci possible ? Dans ce cas on pourrait sauvegarder le caractère universel de la grâce sans recourir au synergisme comme le fait ici Mélanchthon.

Sans doute, empiriquement parlant, il est manifeste que nous ne devons ni être inactifs, ni résister, si nous voulons avoir le Saint-Esprit. Mais c'est une erreur, déjà au simple point de vue logique, que de se hâter de conclure que l'appropriation du salut s'effectue par le concours égal de ces deux facteurs, la non-résistance, le désir de la part de l'homme et l'action de l'Esprit de Dieu. Tout cela présuppose au contraire une possession, une réception antérieure de la grâce. La cause de la confusion chez Mélanchthon vient de ce qu'il ne distingue pas suffisamment entre le commencement et le développement subséquent de la vie nouvelle.

L'homme est un agent libre avant sa conversion ; il ne prend donc pas dans celle-ci une attitude exclusivement passive. Mais ce n'est que par la conversion et par le Saint-Esprit qu'il reçoit la vraie liberté spirituelle. De sorte que la liberté qui précède et celle qui suit la conversion sont exactement dans le même rapport que la liberté formelle et la liberté réelle. Mais la possession de la simple liberté formelle chez l'homme naturel ne détermine pas seulement l'activité du Saint-Esprit, elle rend encore possible un concours réel de la part de l'homme. Comment une pareille attitude réelle, se traduisant par des combats spirituels, par l'approbation du bien, etc., peut-elle procéder de la simple liberté formelle ? C'est ici qu'intervient l'idée de l'attrait du Père, attirant, touchant le pécheur. Du moment où le

fait de ne pas résister, (de consentir au bien, de mener deuil, de prier, etc.) est non-seulement provoqué, occasionné, mais *produit* par Dieu, ce mouvement de notre volonté est quelque chose de spécifiquement *nouveau*. Et cependant Mélanchthon le dérive, ce mouvement de notre volonté, tant pour la forme que pour le fond, de cette liberté formelle que l'homme possède en qualité d'agent libre. C'est là l'erreur logique qui explique tout ce qu'il y a d'obscur dans la conception et dans l'exposition de Mélanchthon.

Trop exclusivement préoccupé du côté pratique de la question, il n'aborde jamais le problème dogmatique proprement, dit. Voilà pourquoi il ne faut pas chercher chez lui le dernier mot du problème des rapports de la volonté libre et de la grâce. Il fait sans doute dépendre le nouvel état de liberté réelle de l'action de la grâce ; mais d'autre part il fait provenir de la simple liberté formelle de l'homme naturell 'attitude positive que celui-ci prend à l'égard de la grâce. C'est là confondre deux ordres d'idées fort distinctes. La liberté formelle de l'homme naturel ne peut, à elle seule, en soi, impliquer, produire que la simple capacité morale pour l'action de la grâce. Mélanchthon, lui, transforme cette simple liberté formelle de l'homme naturel en une *facultas applicandi se ad gratiam*, exactement comme s'il y avait chez l'homme inconverti un reste de liberté *réelle*. Pezel, disciple de Mélanchthon, a rectifié la doctrine du maître en ne reconnaissant la volonté que comme facteur subordonné qui ne concourt que dans la mesure où il est déjà guéri, régénéré par l'action du Saint-Esprit. Tout en faisant ce pas en arrière, Pezel en fait un autre en avant, lorsqu'il admet une certaine action de l'esprit divin déjà chez l'homme naturel. Il ne rechercherait pas l'honnêteté *sine divina frenatione animorum aut sine dono heroico pertinente ad generalem actionem Dei*. Il y a ici harmonie entre l'activité morale de Dieu en général et son activité spéciale en vue de la régénération.

C'est sur ces deux points que portera tout le développement subséquent de la doctrine. La controverse synergistique qui éclata d'abord après la mort de Luther, ne fit pas avancer la solution du problème en proportion de l'agitation qu'elle pro-

voqua dans l'église. Tandis que Flacius, dans les longues conférences de Weimar (1560), non content de revenir aux idées de Luther sur le libre arbitre, allait jusqu'à enseigner que le péché était devenu la substance de l'homme, non pas seulement au sens moral, mais au sens ontologique, le représentant du synergisme, Strigel finit par reconnaître qu'il ne reste plus en l'homme aucun élément de liberté réelle. La *Formule de concorde*, destinée à clore le débat, s'efforça de concilier ce point de vue avec la négation de la prédestination absolue et personnelle.

Dans la question du péché originel, ce symbole évite les deux extrêmes qui consistaient à concevoir ce fait d'une manière trop intérieure ou trop extérieure. En opposition à Flacius, on voit encore dans le pécheur l'œuvre de Dieu ; d'autre part le péché originel n'est pas présenté comme un simple obstacle extérieur empêchant le rayonnement des forces spirituelles encore présentes, semblable à un mastic empêchant l'aimant d'attirer le fer. Le péché originel est avec l'homme dans un rapport non pas mécanique mais organique. Il résulte de ce fait que rien chez l'homme n'échappe à la corruption : *nihil sanum*. On lui refuse en conséquence toute *capacitas*, *aptitudo*, *habilitas* dans les choses spirituelles. Le contexte indique toutefois qu'on lui refuse la *capacitas activa* et non la *passiva*.

Pour ce qui est de la question anthropologique, de l'appropriation du salut, Dieu ne doit pas seulement le vouloir ; il faut encore que l'homme puisse être sauvé : il ne doit pas être uniquement *subjectum convertendum*, mais encore *convertibile*. A la question de la cause efficiente, s'ajoute celle de savoir comment l'homme corrompu et incapable de se sauver peut cependant recevoir le salut.

Voici d'abord le côté négatif du problème. Rien n'étant chez l'homme à l'abri de la corruption, il ne reste plus en lui la moindre possibilité de bien ; *ne scintillula quidem spiritualium virium*. Et comme le vouloir et le faire chez lui ne peuvent pas être indéterminés, n'étant pas conformes à Dieu, ils doivent nécessairement lui être hostiles : *ad ea quæ Deo displacent et adversantur activum et efficax est*.

On va jusqu'à dire que l'homme naturel ne peut pas même

soupirer après la grâce et l'Evangile. C'est la grâce qui doit lui donner la capacité de saisir la grâce. On coupe court à tout synergisme au point d'avoir l'air de nier tout organe pour la grâce.

Il faut toutefois ajouter ici une restriction très importante que la *Formule de concorde* ne fait pas elle-même, sans toutefois l'exclure. On ne prétend pas que l'homme ne puisse exclusivement diriger sa volonté que sur des objets mauvais en eux-mêmes ; mais quel que soit l'objet en lui-même sur lequel sa volonté se porte, la volonté est entachée de péché. Le fait que la volonté est affectée de péché ne l'empêche pas de se porter sur un objet bon en lui-même, ainsi sur Dieu.

Mais comme la volonté naturelle, même alors qu'elle se porte sur un objet bon en soi, ne cesse pas d'être hostile à Dieu, il faut qu'elle ne recherche pas la vérité morale de cet objet bon en lui-même. La valeur objective de l'objet voulu n'est nullement affectée, mais bien le côté subjectif de cette volonté. Dieu lui-même peut être l'objet de la volonté du pécheur, mais c'est un Dieu voulu du pécheur, non tel qu'il est en réalité. Quand donc la *Formule de concorde* va jusqu'à refuser à l'homme même le désir de la grâce, de l'Evangile, il faut avoir bien soin de placer l'accent sur ces derniers mots. On ne peut accuser la corruption native au point de refuser à l'homme l'aspiration vers quelque chose de supérieur, de meilleur, de surnaturel ; seulement il désire tout cela comme peut le faire un pécheur. Ce n'est pas précisément le bien qu'il aime et recherche dans ces choses supérieures et bonnes en elles-mêmes. L'objet du désir se trouve affecté par la nature pécheresse de celui-ci.

Mais comment, cela étant, l'homme peut-il être encore sauvable, *convertibile* ? il ne suffit pas que Dieu puisse et veuille le sauver, il doit être susceptible de l'être. Il faut que ce soit Dieu, la grâce elle-même qui le rende *vitæ æternæ rursus capax participesque*. Il ne possède en lui-même qu'une *capacitatem passivam* d'être rendu apte à recevoir le salut. Reste à savoir où résidera cette capacité, si tant est que l'homme naturel possède un organe intérieur pour la grâce.

Cette possibilité réside dans la nature rationnelle et morale

de l'homme ; il y a en lui une certaine capacité de se déterminer moralement. Mais encore pour que Dieu le saisisse faut-il qu'il y ait une anse ; l'homme doit être encore dans quelque rapport intérieur avec Dieu : l'organe pour l'action divine ne peut avoir échappé aux atteintes de la corruption ; mais celles-ci ne peuvent avoir été jusqu'à le détruire entièrement, sans cela Dieu n'y pourrait plus rien ; l'homme aurait cessé d'être *convertissable.*

Il y a plusieurs déclarations de la *Formule de concorde* impliquant cette pensée, qu'elle n'exprime toutefois jamais d'une façon positive et à laquelle elle ne fait pas la place légitime. Si ailleurs, alors qu'il s'agissait du côté négatif du problème, nous avons dû apporter une restriction, il n'est pas moins nécessaire de compléter ici le côté positif. Il va sans dire qu'il faut se borner à déclarer plus décidément, à accentuer ce qui est d'ailleurs déjà impliqué dans le symbole.

Ainsi la *Formule de concorde* constate la présence d'une obscure étincelle de la connaissance et de la volonté de Dieu, ce qui est maintenir encore entre la créature et le Créateur un reste de communion qui rend l'action de la grâce possible; le renouvellement a son point d'attache en ce qui est déjà là en l'homme; elle reconnaît au pécheur la faculté de méditer l'Evangile *aliquo modo*, ce qui implique un intérêt pour les choses religieuses, ce qui offre un organe pour l'action de la grâce.

Mais tout cela ne dépasse pas le point de vue d'une simple capacité passive pour aboutir à une faculté active, à la *facultas se applicandi ad gratiam ;* l'homme demeure toujours un être à convertir ; quant à son fondement et à ses premiers effets, la rénovation demeure l'acte de Dieu, bien que cette capacité passive ait son fondement dans un rapport de l'homme avec Dieu.

De cette restriction et de ce complément que nous avons apportés à la doctrine de la *Formule de concorde* résultent des conséquences que celle-ci ne tire pas. Il existe entre les hommes une certaine différence suivant que leurs volitions, si défectueuses qu'elles soient, portent sur ce qui est agréable ou désagréable à Dieu. De là des différences morales par suite des-

quelles les individus se trouvent plus ou moins éloignés du royaume des cieux. Sans être une préparation proprement dite à la grâce, puisque la disposition foncièrement mauvaise n'a pas disparu, c'est toutefois une présupposition différente pour l'action divine, bien que ce soit dans la sphère de l'hostilité contre Dieu. Il y a ici plus que simple légalité, *justitia civilis*, car il s'agit d'un rapport intérieur avec Dieu. Les vertus d'aucun homme ne sauraient lui ouvrir les portes du ciel ; mais les femmes de mauvaise vie et les péagers en sont plus rapprochés que les pharisiens.

Il faut aller plus loin encore. Le sentiment de la corruption humaine est tellement vivant qu'il ne nous permet pas de nous attribuer la possibilité de cette attitude morale intérieure ; il faut y voir l'effet d'une action générale de la grâce, même dans le domaine de la nature. C'est encore un point laissé dans l'ombre par la *Formule de concorde ;* toutefois elle ne l'exclut pas ; ce qu'elle dit le réclame même.

Reste le problème sotériologique portant sur le mode de la conversion et de la nouvelle naissance. L'homme doit être exclusivement passif : toutefois cela est dit au point de vue de la question de causalité et non de celle du temps. L'homme est sans contredit actif, mais à la suite de la causalité divine. On ne veut pas dire autre chose quand on compare l'homme naturel à une pierre ou à un tronc d'arbre. Il est sans doute une créature rationnelle, mais dans les choses spirituelles, il n'est qu'un tronc d'arbre ; il ne contribue pas plus à sa conversion que ne le ferait une pierre : il y contribue moins encore puisqu'il y résiste, ce que celle-ci ne ferait pas.

Quoiqu'inévitable, le milieu historique étant donné, l'expression est évidemment malheureuse. Elle est inexacte ; elle pouvait être mal comprise ; plusieurs raisons excellentes auraient dû empêcher le symbole de l'employer.

Après la question de la cause de la conversion qui ne peut être cherchée qu'en Dieu seul, vient celle des moyens : la Parole et les sacrements. En opposition au synergisme on maintient que l'homme ne peut donner son assentiment qu'à la suite de l'action de la grâce. Le commencement de la rénovation est par

conséquent l'œuvre exclusive de Dieu. Ce n'est pas à dire que la conversion puisse s'effectuer sans la coopération de l'homme ; mais celle-ci ne commence, ne doit commencer qu'à l'instant où il éprouve la première action libératrice de la grâce le mettant lui-même en mouvement.

Mais alors comment échapper à la prédestination dont on ne veut pas, et mettre d'accord l'article 2 et l'article 11 de la *Formule de concorde ?* — L'homme ne pouvant en rien concourir à son salut, les décisions sur le sort individuel d'un chacun doivent dépendre de Dieu seul. — L'efficace de la parole de la prédication est telle qu'elle produit toujours son effet ; Dieu rend à tous la conversion possible, en tant qu'il leur fait annoncer l'Evangile ; c'est ensuite à eux à se décider. — Mais pourquoi ne fait-il pas entendre la parole à tous ? C'est là une question qui ne concerne pas la prédestination, mais le gouvernement de Dieu. Si Dieu produisait lui-même la foi, la conversion, il n'y aurait pas moyen d'échapper à la prédestination. Mais il se borne à rendre possible la détermination de l'homme de se convertir. L'homme se décide donc, mais c'est l'action de la prédication qui produit en lui la capacité de se décider. Le moment décisif et critique, c'est l'attitude que l'individu prend à l'égard de l'action puissante de la prédication.

Il faut toutefois, ajoute le symbole, que l'homme écoute, lise l'Evangile ; qu'il ne méprise pas les moyens de grâce ; du moment où il les dédaigne, il ne saurait se plaindre si l'effet n'est pas produit. — Mais il faut donc que l'homme naturel s'intéresse aux choses religieuses ? Ce n'est sans doute pas encore la conversion ; il ne sort pas de sa condition naturelle ; mais il est bien près de briser le cercle et de franchir les limites, puisqu'enfin il cherche.

On le voit, la *Formule de concorde* se laisse aller à parler comme si, avant la prédication de la parole de Dieu, il pouvait y avoir chez l'homme un désir, une recherche du salut éternel, bien que cette attitude-là, rigoureusement parlant, ne puisse être qu'un résultat de la prédication ; tout cela n'est ni clair ni décisif. Aussi, bien qu'exacte et juste en elle-même, la distinction entre la vie extérieurement honnête de l'homme natu-

rel et la volonté spirituelle du régénéré ne suffit pas à elle seule pour résoudre le problème. Il y a dans ce domaine des degrés infinis de rapprochement : ils ne peuvent pas tous être rangés dans la catégorie de la simple honnêteté extérieure ; ils impliquent avec Dieu un rapport plus intime, plus profond, qui sans être ni l'état normal, ni même son commencement, en est comme un pressentiment, une prophétie.

Le plus grand reproche qu'on puisse faire à la *Formule de concorde* c'est, non pas d'avoir exclu, mais d'avoir laissé de côté cette portion de la vérité. Et qu'on ne dise pas qu'un symbole ne doit s'occuper que des vérités générales et laisser aux théologiens le soin d'accorder ce qui paraît en désaccord. Une confession de foi qui avait fait, sans le moindre scrupule, tant de théologie, aurait dû tenir compte des modifications que réclamaient ses thèses abstraites. Ce qu'il y a d'incomplet dans le symbole doit être mis sur le compte de la théologie de l'époque. Le plus pressant était de bien accentuer son opposition contre Rome. Cela fait, on pouvait, sans danger pour la vérité, en venir à accuser non-seulement l'opposition, mais aussi le rapprochement, le trait d'union entre l'homme naturel et le chrétien.

Les théologiens orthodoxes ne firent que de faibles tentatives dans cette direction. On retrouve sur ce point trois nuances correspondant aux trois écoles (Wittenberg, Iéna, Helmstedt), que forme l'orthodoxie luthérienne du XVIIe siècle. Hunnius chercha à statuer une période préparatoire à la conversion, mais on la restreignit tellement qu'il ne resta rien de sa tentative. Musæus prétend qu'il y a une attitude préparatoire de l'homme, et selon Hornejus, il faudrait voir dans ce fait une action préparatoire de la grâce. Ce sont là trois vérités qu'on veut réunir en les mettant d'accord avec la profonde séparation que les symboles, et après eux l'orthodoxie, établissent entre la vie de l'homme naturel et celle de l'homme régénéré. Les efforts des divers théologiens orthodoxes aboutirent à des résultats qui se trouvèrent en contradiction avec les exigences les plus impérieuses de la conscience morale et les faits les moins incontestables de l'expérience. La plus rigide orthodoxie

finit par nier dans le fait de la conversion toute décision humaine, même produite par la grâce, ainsi que toute attitude préparatoire, même exclusivement négative, et sous l'action de la grâce. Et toutefois, bien qu'elle ait nié ces faits, l'orthodoxie n'a pu s'empêcher de les confirmer indirectement en enseignant que la grâce est résistible et que Dieu appelle tous les hommes (gratia resistabilis, vocatio generalis).

Dans la période qui suivit on développa les idées renfermées dans la pensée d'une vocation indirecte ; mais ce fut aux dépens d'autres vérités qu'on sacrifia toujours plus.

Pendant le XVIIIe siècle on ne cessa de s'éloigner de la doctrine officielle. Ce furent d'abord les derniers représentants de l'orthodoxie qui la tempérèrent ; puis les rationalistes qui enseignèrent ouvertement le pélagianisme. Dans ce même temps une tendance biblique, représentée par l'école de Bengel, cherchait à combler l'abîme entre l'homme naturel et l'homme régénéré, en admettant une action générale de la grâce et une certaine préparation au salut. L'école supranaturaliste de Tubingue, au commencement de ce siècle (Storr, Steudel, Beck), marcha dans la même voie, en remettant en avant, à divers égards, le point de vue des synergistes. Cette tendance essaie plus ou moins heureusement de maintenir l'unité de développement de la vie morale, en jetant un pont entre l'état de nature et l'état de grâce que l'orthodoxie avait séparés par un profond abîme.

Le renouvellement de la vie morale fut un second facteur qui contribua à retirer l'époque des aberrations du pélagianisme. Il se rattache à tout le développement philosophique moderne pour obtenir sa formule théologique dans le supranaturalisme. Kant ouvre la marche avec sa doctrine du mal radical et de l'impératif catégorique. Mais il ne sait pas s'élever jusqu'à l'idée de la grâce réclamée par ses prémisses. Schiller cherche à ménager une transition en substituant l'enthousiasme esthétique au rigorisme légaliste de Kant. Mais les faits ont prouvé, à toutes les époques, que l'amour du beau ne conduit pas précisément à la sanctification. Jacobi, allant plus au fond des choses, renvoie l'homme à la voix divine qui lui parle dans le sentiment.

Mais elle se montre impuissante pour faire cesser les discordes dans le cœur de l'homme. Fichte renverse la morale kantienne en réclamant une vertu impliquant cet état de l'âme duquel doivent découler nécessairement les bonnes œuvres. Seulement il oublie d'indiquer le moyen efficace de se placer dans cet état d'âme. Schelling prend plus au sérieux encore le problème de la liberté. Mais il fait du mal quelque chose de nécessaire, d'inévitable; la morale se trouve transformée en physique. Tous ces essais eurent un résultat commun : la mission morale de l'homme ne fut plus comprise d'une manière extérieure et dans son isolement: on apprit à saisir l'individualité morale dans son intériorité et dans sa totalité. Seulement aucun philosophe ne sut indiquer comment l'homme peut mettre un terme à l'antithèse morale qui constitue son être. La logique de Hegel fut aussi impuissante que l'esthétique. Il faut une intervention de la grâce. C'est là le point de vue que maintient le supranaturalisme en opposition aux rationalistes. Mais Dœderlein, Reinhard, Stæudlin ne remontent pas plus haut que le semipélagianisme et le synergisme.

La publication des thèses de Harms, à l'occasion du jubilé de la réformation, inaugura l'avénement d'un troisième facteur : la réaction ayant pour but de restaurer la doctrine officielle du XVIe siècle. Déjà en 1821 trois écrits portèrent l'attention sur le problème de la liberté. Bockshammer, se plaçant sur le terrain philosophique et désirant sauvegarder la personnalité en Dieu, part de la notion formelle de la liberté, mais en lui donnant un contenu moral en vertu de la communion non interrompue qui existe encore entre Dieu et l'homme. Marheinecke fit une exposition et une apologie de l'augustinisme, sommant ses contemporains d'opter entre lui et le pélagianisme. Sartorius compléta le précédent en exposant la doctrine luthérienne sur le sujet. Il cherche à montrer que, en dépit de l'accusation de Schleiermacher dans son traité sur l'élection, le luthéranisme n'est pas inconséquent quand il repousse la prédestination.

Parmi les dogmaticiens modernes on remarque d'abord deux tendances : l'une a sa source dans l'école philosophique, l'autre dans le sentiment religieux ; elles sont représentées par Mar-

heinecke et par Schleiermacher. Puis viennent les docteurs orthodoxes, Sartorius, Thomasius, Philippi.

Marheinecke aussi longtemps qu'il est sous l'influence de Schelling, a bien l'air de représenter l'augustinisme et le luthéranisme, qu'il veut réconcilier avec les idées modernes ; mais, en réalité, par suite du souffle philosophique qui l'anime, il transforme entièrement ces systèmes. Le rôle du christianisme se réduit à donner conscience à l'homme de ce qui existait déjà avant la venue par suite de la communion indissoluble avec Dieu. Plus tard, quand Marheinecke subit l'influence de Hegel, l'élément moral fut ouvertement sacrifié à l'évolution dialectique. Hase, sans se rattacher à aucune école philosophique d'une manière exclusive, semble dire que la doctrine d'une action surnaturelle de la grâce est plus pieuse que vraie. Schleiermacher se rattache autant que possible aux formules ecclésiastiques ; il ne veut cependant pas qu'on attribue à l'homme une passivité inconvenante, en le comparant à une pierre ou à un tronc d'arbre. Mais il ne faut pas s'y tromper ; l'esprit est différent. Nous ne nous arrêterons pas à signaler son synergisme ; ce qu'il appelle péché et grâce est tout autre que ce qu'entend l'église. Le premier est un fait primitif, inséparable de notre sensibilité, une des conditions indispensables de notre existence actuelle ; ce n'est qu'artificiellement qu'on arrive à en faire quelque chose de coupable. La grâce, à son tour, a cessé d'être une action personnelle partant du cœur même de Dieu pour devenir une force agissant sans conscience : l'homme en éprouve les effets par la circonstance qu'il appartient aussi à la société humaine comme être religieux. Il n'y a ici rien de surnaturel au sens propre du mot ; il ne reste plus que la puissance de l'esprit religieux, partie intégrante de la vie religieuse de l'humanité, qui ne laisse exister entre les hommes que des différences graduelles et non spécifiques.

Ceux qui ont voulu compléter Schleiermacher en se rapprochant davantage de la Bible et de l'église ont toujours conservé de lui le synergisme. Chez Nitzsch la chose n'est guère qu'indiquée. Son idée fondamentale c'est que l'accomplissement de l'œuvre objective du salut et son appropriation subjective par

l'homme ne peuvent s'effectuer que par des moyens moraux, conformément à la nature de l'homme. C'était là une vérité représentée par Mélanchthon à laquelle la *Formule de concorde* n'a pas su faire la place qui lui revient. Ce symbole a méconnu une certaine réceptivité active, un *trahi velle*, et enfin la disposition *se applicare ad gratiam*. — Sans doute la *Formule de concorde* ne fait pas ce que Nitzsch réclame, mais elle n'interdit pas de le faire.

Julius Müller renouvelle ces mêmes critiques contre la *Formule de concorde*. Il y a encore une aspiration vers le bien chez l'homme naturel ; il faut apporter des restrictions et des réserves à la doctrine officielle, en s'inspirant de l'esprit de Mélanchthon. — D'accord ; il faut admettre chez l'homme une réceptivité qui est plus qu'une *capacitas mere passiva*. Mais est-ce à dire que le triomphe de la grâce chez les individus résulte du fait que l'attrait pour les choses religieuses l'emporte sur l'hostilité ? Cette aspiration ne peut-elle pas demeurer toujours impuissante et inefficace, de sorte que la grâce seule provoque et crée chez l'homme un vouloir réel et effectif ? Müller se rattache, lui, à la première opinion. Il admet chez l'homme naturel en présence de la grâce, une attitude indépendante et active, de laquelle dépend en dernière analyse l'effet de l'action divine sur l'homme. D'après lui il n'est pas un seul moment dans lequel la grâce agisse et communique quoi que ce soit, sans qu'il y ait dans le pécheur une fonction assimilatrice correspondante. En un mot, Dieu ne peut pas un seul instant cesser de traiter l'homme comme un être personnel. Mais n'est-il pas des moments où l'homme n'est que saisi, ébranlé, sans qu'à l'instant même il y ait en jeu une activité assimilatrice correspondante ? Il y a des émotions qui sont provoquées en nous sans notre consentement ; toutefois elles sont de telle nature qu'elles mettent notre volonté en demeure d'y céder. Le fait que ces émotions surgissent dans un individu, sans qu'il puisse s'y soustraire, n'implique nullement, comme le veut Müller, qu'elles soient irrésistibles. Les anciens théologien sont déjà insisté à satiété sur la distinction entre les « motus inevitabiles et irresistibiles. »

Toute la théologie moderne, dite de conciliation, s'est approprié sur ce point les idées de Müller. Martensen, qui n'appartient pas à cette école, accuse encore plus le synergisme, du moins dans l'expression, en faisant disparaître la distinction fondamentale entre l'état de nature et l'état de grâce. Sartorius a reproduit au contraire (dans son écrit *Soli Deo gloria!)* la doctrine luthérienne avec tous ses angles. Mais il est forcé, lui, d'aller plus loin, en reconnaissant chez l'homme naturel quelque chose qui dépasse la simple justice civile. Thomasius, au contraire, cherche positivement à élargir le point de vue des symboles. L'Evangile trouve des degrés divers de réceptivité chez les païens ; ce qui ne s'explique que par l'action que Dieu produit sur les hommes au moyen des dispensations générales de sa providence. Tout en prétendant que la distinction entre la justice civile et la moralité n'explique pas tout chez les païens, il se refuse à admettre encore (comme Müller et Martensen) un bon élément chez l'homme, ce qui serait revenir aux errements du pélagianisme. Il préfère séparer l'homme naturel, en lui-même abstrait, tel qu'il ne se présente jamais dans l'expérience, des manifestations de la grâce divine telles qu'elles se montrent même dans le paganisme. Mais les symboles peuvent-ils accorder que l'homme naturel ne soit qu'une abstraction ?

Ensuite que fera-t-on rentrer dans la seule nature et que rangera-t-on parmi les effets de la grâce ? Le problème est difficile, mais il ne peut être évité. D'une part, la différence des degrés de moralité est incontestable chez les païens et la *Formule de concorde* ne peut expliquer ce fait ; d'autre part, les vertus des gentils ne peuvent être regardées simplement comme des *splendida vitia ;* dans un certain sens il faut les classer parmi les œuvres de la loi. Ce sont là des faits qu'il ne faut pas s'aviser de vouloir nier à tout prix dans l'intérêt de la dogmatique ; car il s'agit de régler non pas les faits sur les dogmes, mais les dogmes sur les faits.

Afin de mettre les deux d'accord, Thomasius rappelle la conscience au moyen de laquelle il s'établit une communauté de vie entre Dieu et l'homme, et d'autre part les manifestations de la grâce qui se montrent partout dans le gouvernement du

monde. Le châtiment même, auquel Dieu soumet les hommes, est une réaction de la grâce contre le péché ; et, en ayant l'air d'abandonner les peuples à eux-mêmes, Dieu poursuit son grand plan d'éducation. Cela nous explique les points de vue différents des peuples et des individus, suivant l'attitude qu'ils prennent en face des manifestations divines, soit dans la conscience, soit au moyen des dispensations générales de la Providence. Toutefois, nous ne pouvons voir en eux d'une part que des degrés divers, toujours dans la sphère de la vie naturelle, et d'autre part que des effets de la grâce qui imprime à l'homme l'impulsion pour le bien. Le passage des Actes XVII, 24 et suivants nous laisse entrevoir cette pédagogie divine : si elle ne réussit pas à provoquer une recherche consciente du bien, du moins éveille-t-elle une aspiration inconsciente vers le salut ; si la grande multitude demeure insensible, quelques individus, du moins, se laissent toucher. On peut admettre, pour ce domaine-là, une espèce de grâce prévenante qu'il faut distinguer soigneusement de la *gratia spiritus sancti applicatrix*, sans confondre pour cela le domaine de la nature et celui de la grâce.

L'histoire que nous venons de faire du dogme de la liberté, justifie amplement toutes ces prétentions de Thomasius. Mais cette simple provocation de la grâce prévenante ne suffit pas ; elle n'est pas en effet créatrice ; il faut donc qu'il y ait antérieurement à son action quelque chose qu'elle provoque. La pensée de Thomasius paraît donc impliquer le point de vue de J. Müller et de Martensen, admettant chez l'homme une nature supérieure qu'il s'agit d'exciter.

Mais il reste toujours une question importante : quel rôle cette disposition joue-t-elle soit à l'égard de la grâce travaillant à convertir l'homme, soit à l'égard de la résistance que celui-ci fait à l'œuvre divine ? Jusqu'à quel point cette disposition est-elle indispensable pour que la grâce puisse atteindre son but ? Thomasius ne s'explique pas sur ce point important, des rapports entre la *gratia præveniens* et la *gratia applicatrix*. Quand Müller, dit-il, reproche aux luthériens de ne pas aboutir à la prédestination, il oublie qu'il faut distinguer entre le fait d'être

saisi par la grâce et la décision proprement dite pour le salut. Le premier phénomène s'accomplit sans nul concours humain; le second n'est que l'attitude indépendante de l'homme qui n'est rendue possible, il est vrai, que par le premier. Il faut absolument être d'abord saisi par la grâce pour pouvoir ensuite se décider pour elle. Car le témoignage général en faveur de Dieu dans la conscience et dans l'histoire, dont tous les hommes font l'expérience, ne saurait en tenir lieu; il ne dépasse pas, en effet, les limites de l'humanité naturelle pour conduire jusqu'à l'unique médiateur. Et toutefois, nous ne sommes pas en mesure de prouver que cet appel à la conversion, dont nous devons maintenir le caractère universel, parvienne réellement à tous les hommes. Quant à l'appel à la conversion, il s'agit de montrer comment l'homme peut être mis en disposition de s'approprier la grâce, sans qu'on détruise sa libre détermination, jusqu'alors réglée, dominée par le péché. Il faut reconnaître ici que la Parole de Dieu exerce sur la pensée et sur la volonté de l'homme une influence à laquelle il ne peut se soustraire. Par ce moyen, la nue et pure faculté d'être déterminé devient une vraie réceptivité et la possibilité de se décider pour le salut se trouve rétablie. C'est ici le point, réplique Thomasius à J. Müller, où l'homme ne prend pas encore une attitude réceptive; celle-ci doit en tout premier lieu être produite en lui. Müller prétend à tort que les luthériens modernes se sont seuls efforcés de découvrir ce point décisif. Toute l'histoire que nous venons de faire montre clairement que telle est bien la préoccupation dominante dans toute la théologie luthérienne.

A cette exposition de Thomasius, jusqu'à présent la mieux équilibrée de toutes, se rattachent la plupart des opinions d'autres théologiens luthériens. Stahl n'attribue à l'homme avant la conversion, ni la connaissance, ni le désir du vrai salut; mais le sentiment d'être abandonné de Dieu et un besoin de la paix avec Dieu. D'après Harless l'homme ne peut arriver à la conversion sans que le mouvement partant de Dieu en ait provoqué un correspondant chez l'homme. Frank rappelle l'union intime entre la conscience de Dieu et la conscience morale: il admet une action préparatoire de Dieu sur l'huma-

nité en général; il reconnaît divers degrés de moralité parmi les hommes. Preger insiste particulièrement sur la manière dont Dieu se rend témoignage à lui-même auprès des hommes. L'idée de Dieu et la conscience, c'est-à-dire la révélation de l'existence de Dieu et de sa volonté, témoignent de ce que devraient être la base et le but de notre vie ; il en résulte une contradiction entre l'homme déchu et ce témoignage que Dieu se rend à lui-même, au plus profond de l'être humain. De là le sentiment de la culpabilité et de l'approbation. Tout cela ne serait pas possible, si, pour les divers actes isolés, il n'y avait pas un certain élément de liberté de choix, par conséquent du moins la suspension de la domination du péché sur le moi. Au moyen de cette activité de la grâce prévenante, le moi est rendu plus réceptif pour la loi et l'Evangile qui éclairent, émeuvent l'entendement et la volonté, et mettent l'homme en demeure de se prononcer, avec liberté de choix entre la perdition et le salut.

C'est dans cette direction que Preger cherche le moyen de concilier les éléments contradictoires renfermés dans les symboles. Quant aux autres considérations, elles ne servent qu'à exposer d'une manière plus complète le cours du développement de la vie morale. Ici Preger se trouve d'accord avec l'opinion régnante, tout en accentuant plus que Frank le côté psychologique individuel, qu'il a le tort de trop isoler des dispensations historiques des peuples. Celles-ci, en effet, conservent seules un contenu historique déterminé à ces deux facteurs : le sentiment de Dieu et la conscience. Mais peut-on désigner par le mot de grâce ces facultés de notre nature morale qui sont un simple produit de la création? Il ne peut être question de grâce qu'après le péché. Hoffmann reconnaît également que l'homme naturel peut avoir une attitude morale, mais par suite d'une grâce générale antérieure à l'envoi de Christ. Delitzsch attribue le fait à une action générale du logos, sans admettre qu'il puisse jamais produire une complète libération du péché. Philippi ne voit au contraire dans tout cela qu'une confusion de l'état de nature et de l'état de grâce, du rationalisme. Il oublie que, bien loin d'être particulière à Hofmann, cette idée s'est

toujours plus imposée à la dogmatique luthérienne depuis le temps de l'orthodoxie. Son propre point de vue à lui n'est pas essentiellement différent de celui qui précède et, quand il l'est, on peut se demander s'il y a amélioration. L'homme, selon lui, aspire après la vérité et la justice, mais naturellement, sans aucune intervention de la grâce.

Avant de résumer les résultats de notre histoire, il est indispensable de consulter l'Ecriture qui nous fournira la norme pour les apprécier. L'état normal de l'homme consistait d'après la Genèse dans une complète harmonie avec le monde, avec lui-même et avec Dieu. Celle-ci, de laquelle les deux autres dépendaient, ayant été troublée, la corruption de la nature en fut la conséquence. La honte et la crainte qui en résultent, témoignent de la persistance de la nature morale de l'homme et servent de point d'attache pour un témoignage nouveau que Dieu se rendra à lui-même. L'homme étant plus disposé à écouter la voix de la honte et de la crainte, il faut que Dieu vienne à son aide par les châtiments. C'est le commencement de l'œuvre de la grâce impliquant de la part de l'homme la possibilité d'une attitude correspondante qui, il est vrai, est un produit de l'œuvre divine.

Dans la nature physico-spirituelle de l'homme domine une puissance de corruption non-seulement physique, mais morale, qui a pour effet de déterminer toute l'activité personnelle dans le sens du péché et de la placer avec la volonté de Dieu dans cette opposition et contradiction, désignée par cette expression « la chair. » Dans sa pensée et dans sa volonté, l'homme est tombé sous la domination de sa nature pécheresse, et par conséquent il est devenu moralement esclave. Entre l'intelligence naturelle et la révélation se trouve une opposition empêchant l'homme d'arriver au salut, jusqu'à ce que la puissance rénovatrice de la Parole ait levé cet obstacle au moyen de la foi, et ainsi rendu possible une connaissance du salut qui est justement une intelligence au moyen de la foi. L'épître de Paul met

entre l'intelligence humaine et la révélation une séparation telle qu'une rénovation intérieure par le Saint-Esprit peut seule la faire disparaître. Il faut qu'il y ait enfin une nouvelle naissance de l'intelligence. Ce qui est dit de l'intelligence s'applique également à la volonté.

Malgré cela, l'Ecriture admet et réclame une certaine moralité relative. Il y a divers degrés de moralité parmi les hommes placés en dehors de la révélation, car bien qu'ils soient tous au pouvoir du péché et qu'il n'y en ait pas un seul de juste, il leur est possible de remplir quelques prescriptions de la loi écrite dans leur cœur et de se laisser guider par le témoignage de la conscience. Tout cela, il est vrai, ne suffit pas pour les justifier devant Dieu; ils sont encore accusés par leur propre jugement moral; mais il y a cependant lieu d'espérer qu'ils seront un jour au bénéfice de la grâce rédemptrice en Jésus-Christ.

Cette moralité relative implique la conscience dans son intime union avec le sentiment de Dieu, qui se maintient au moyen de la révélation naturelle. Il y a un témoignage de Dieu intérieur et extérieur, au moyen du lien qui rattache, par son Esprit, Dieu à chaque âme; il y a également un sentiment moral de l'homme, qui ne lui permet pas seulement de connaître Dieu, mais encore d'accomplir d'une manière relative sa volonté, par une conduite qui n'est pas simplement légale, mais un vrai rapport avec Dieu, impliquant l'aspiration vers lui, et un certain plaisir à faire ce qui lui est agréable. On croit ou on ne croit pas, suivant l'attitude que prend ce sentiment moral en présence de la vérité révélée en Christ. Cette moralité relative implique non pas communion mais rapport avec Dieu et implicitement avec Christ. Suivant les effets de cette moralité relative, il s'établit entre les hommes une certaine séparation préalable qui n'aboutit cependant pas à détruire l'inimitié contre Dieu pour les introduire dans sa communion. Ce dernier fait n'a lieu que par la Parole du salut et par l'action de la grâce salutaire agissant par son moyen.

Mais dans quel rapport se trouvent ici l'élément divin et l'élément humain? L'Ecriture admet l'un et l'autre; elle constate en l'homme la présence d'une moralité relative impliquant un

rapport intérieur avec Dieu, mais elle ne détermine pas d'une manière précise les relations des deux facteurs. C'est à la dogmatique qu'il faut demander de résoudre cette dernière difficulté.

Il est impossible de formuler la doctrine sur les rapports de la liberté et de la grâce, avant de s'être entendu sur celle du péché. Quant à son côté formel, le péché appartient à la vie morale personnelle. Il est vrai qu'il a aussi son siége dans notre nature physique. Mais celle-ci ne peut être appelée pécheresse que parce qu'elle est la nature d'un être personnel. Le péché est quelque chose de personnel, un fait de la volonté et de la pensée. Il n'est pas exclusivement un fait de la volonté. Celle-ci a plutôt déjà le péché pour présupposition. Le péché est une volonté, qui est la présupposition de la volonté, c'est-à-dire une direction personnelle des sens, par conséquent une manière d'être mauvaise. Le péché se trouve dans l'homme comme manière d'être, avant d'y être possible comme acte, avant qu'aucun acte soit possible, avant que l'homme existe comme personnalité. En effet, bien qu'il soit avant tout un être personnel, ce n'est que peu à peu que l'homme le devient. Au début, sa vie personnelle est engagée dans la vie de la nature qui forme la base et l'organisme de la première, et de laquelle se dégage la volonté comme fait personnel. Le péché se trouve d'abord dans cette base naturelle de la vie personnelle comme vouloir naturel, pour devenir ensuite vouloir personnel qui se développe nécessairement comme entaché de péché.

Cela nous permet de répondre, du moins négativement, à l'autre question sur l'essence matérielle du péché. On ne peut chercher sa cause dans la sensibilité, ni son essence dans une prédominance de la sensibilité sur l'esprit. Ce qui paraît appuyer cette opinion, c'est que l'homme se développe en partant d'une existence sensible et que la sensibilité caractérise un vaste domaine du péché et même qu'on rencontre un élément de sensibilité dans des péchés qui ne sont pas de nature sensible, comme on le voit par l'alliance de la volupté et de la cruauté. Cette théorie est déjà fausse par le simple fait qu'elle se montre insuffisante. Comment l'esprit en serait-il venu à se laisser dé-

terminer par la sensibilité au lieu de céder à des motifs spirituels devant avoir plus d'action sur lui, puisqu'ils lui étaient homogènes? Il faut donc toujours supposer au début une corruption, ou du moins un affaiblissement de la volonté. Loin de résoudre le problème, cette théorie n'aboutit qu'à le faire ressortir. Pour être conséquente, elle devrait voir dans le péché une nécessité et nier la liberté; car elle devrait se représenter l'esprit dès le début si faible et enfoncé si profondément dans la nature qu'il ne pouvait faire autrement que tomber au pouvoir de la sensibilité. Dieu deviendrait du même coup l'auteur du mal et la conception générale de l'univers serait celle d'un sombre manichéisme. Avec cela la nature morale du péché est méconnue; on ne voit plus en lui qu'un fait tout physique. Ce n'est plus la volonté qui est le domaine de la moralité, mais bien l'esprit comme antithèse de la sensibilité. Car, quoique Schleiermacher et Rothe présentent le développement moral comme la pénétration de la sensibilité par l'esprit, ils confondent le développement intellectuel et le développement moral. Le péché devrait alors disparaître avec un haut degré de culture intellectuelle. Chacun sait qu'il n'en est pas ainsi. Enfin on ne peut expliquer ces formes non sensibles du péché qu'on appelle l'orgueil, le manque de cœur, l'égoïsme.

Jacobi se rapproche de la théorie précédente en dérivant le péché du fait que l'homme est une créature. La créature est nécessairement limitée dans son savoir et dans son pouvoir; de sorte qu'au lieu de demander d'où procède l'imperfection, le mal, il faudrait s'étonner qu'une créature finie puisse rechercher la vérité, se prescrire à elle-même le bien et élever des prétentions au bonheur. A ce compte-là, il ne devrait y avoir que des péchés de faiblesse et non des péchés de méchanceté qui sont néanmoins bien constatés. On n'explique ni d'où vient la mauvaise volonté proprement dite, ni l'opposition contre le bien. Si le péché n'était qu'une faiblesse, nous ne le condamnerions pas; nous le déplorerions seulement et cela d'autant plus qu'il serait plus grand; la colère morale et l'horreur ne seraient plus admissibles. Il faudrait même voir dans le péché un sujet de joie s'il était à tel point inhérent à l'humaine na-

ture en tant que finie, qu'il fallût y voir avec les hégéliens une phase nécessaire du développement. La réalité et notre conscience morale s'opposent à ces théories. Le mal n'est pas attaché au bien comme la limite nécessaire qui affecte celui-ci dans le cours de son développement. Le péché est le contraire du bien et non pas uniquement l'absence momentanée de celui-ci. Notre conscience morale proteste de la façon la plus énergique contre cette théorie qui nie le monde moral. Notre conscience nous déclare en effet que le monde du péché relève non pas de la loi de la nécessité logique, mais de la liberté morale.

En opposition à ces théories, l'église se plaît à voir l'essence du péché dans l'amour de soi, dans l'égoïsme. J. Müller a de nos jours présenté le péché comme une tendance, un fait éminemment personnel. L'homme faisant de son moi la loi suprême, se met en opposition avec Dieu. C'est-là l'essence la plus intime du péché. Mais ce n'est pas ainsi que le péché se montre à nous en tout premier lieu ; l'égoïsme n'est que sa forme la plus accusée. Puis cette conception du péché a quelque chose d'abstrait. Le fait que l'homme se recherche lui-même n'est cependant pas le contenu concret du péché. C'est le monde et non pas l'homme qui est l'objet du péché.

Aussi a-t-on proposé dernièrement un terme moyen entre la théorie qui explique tout par la sensibilité et celle qui a recours à l'égoïsme. Le péché serait la recherche du moindre bien, c'est-à-dire du monde (minus bonum), au lieu du souverain bien, Dieu (majus bonum). Mais c'est encore lui-même que l'homme recherche en préférant le monde à Dieu ; de sorte que l'égoïsme se trouve toujours constituer l'essence du péché. Celui-ci est toujours la tendance sensible, hostile à Dieu, d'un amour du monde égoïste. C'est là l'état moral que l'Ecriture désigne par le mot chair.

Le péché est la faute de l'homme. Car, comme le péché n'est pas seulement un mal, une souffrance, mais une volonté, l'homme en est responsable. Qu'on réussisse ou non à résoudre la grande énigme qui consiste à savoir comment on peut être responsable de ce dont on a hérité, le fait n'en subsiste pas

moins. La tentative de J. Müller de tout expliquer par une décision individuelle, antérieure au temps, est vaine et antiscripturaire. Le fait de la solidarité se reflète dans la conscience individuelle qui se tient pour responsable. Alors la culpabilité implique la responsabilité. C'est sur ce fait que se fonde le jugement de Dieu. L'Ecriture désigne par le mot colère la réaction de la sainteté de Dieu contre le pécheur qu'il s'agit de juger. Cette manifestation de la colère divine, c'est-à-dire le châtiment du péché, c'est la mort, conséquence nécessaire et punition du péché. La mort corporelle ou spirituelle est en elle-même éternelle, l'abandon de Dieu. Le fait que l'homme vit pour être mis en demeure d'accepter le salut, est déjà un effet de la grâce de Dieu qui veut la rédemption de l'homme.

De là une différence fondamentale entre l'économie de la grâce et celle de la nature. Dieu est avec l'homme dans un rapport différent comme Créateur que comme Sauveur. Si l'humanité continue à subsister après le péché, c'est par un effet de la grâce de Dieu. Il s'est maintenu par ce fait un lien entre le pécheur et Dieu. Mais l'homme demeure simplement dans l'état où il a été placé par le péché. La venue de celui-ci change les rapports entre Dieu et l'humanité. Mais pour que cette relation nouvelle s'établisse chez les individus il faut une activité nouvelle du Saint-Esprit La grâce de Dieu est ici en jeu. C'est une activité nouvelle de Dieu sur la créature ; elle ne découle pas de l'état de nature, c'est un fait miraculeux.

Ces deux domaines spécifiquement différents, celui de la nature et celui de la grâce, ne sont pas uniquement distincts et séparés : il y a un rapport entre eux. Quant à leur essence, ils sont spécifiquement séparés et distincts ; quant à la réalité, ils sont en rapport l'un avec l'autre et cela non pas accidentellement mais par un effet de la volonté créatrice. Dieu n'ayant voulu la continuation de l'humanité que parce qu'il entendait la sauver un jour, le lien naturel entre la créature et le Créateur n'existe qu'à cause du rapport de grâce devant exister en Christ. L'état de nature est là pour servir de théâtre, de réalisation à l'œuvre de la grâce. Voilà pourquoi aussi la grâce prend à son service l'état de nature comme un moyen naturel

de se réaliser elle-même. L'état de nature sert de base à la grâce et c'est pourtant à son tour la grâce qui en est la raison d'être et la base Ce qu'on appelle l'état de nature peut donc à son tour être considéré du point de vue de la grâce.

Ce n'est que d'un point de vue tout à fait abstrait qu'on peut mettre les deux états en opposition absolue; du point de vue concret on aperçoit aussi leur intime union. Mais on se tromperait fort si l'on s'autorisait de ce dernier fait pour renverser les barrières qui les séparent. Il était indispensable que le luthéranisme séparât rigoureusement les deux domaines en présence de Rome qui confondait la nature et la grâce, et de Zwingle qui parlait d'une élection au moyen de la Providence, même dans le domaine de la nature. Dans le domaine des rapports entre Dieu et l'homme provenant de la création, il ne s'effectue pas de salut. La perdition des païens est d'une conséquence logique irréprochable, il est vrai, pour la seule pensée abstraite, dont les principes se modifient au point de vue concret, quand on considère les rapports de fait qui existent entre les deux domaines, psychologiquement et historiquement. Notre mission aujourd'hui est justement de montrer l'accord des deux manières de voir.

Conclusion.

Tout ce qui précède nous fournit les principes fondamentaux dont il n'y aura qu'à faire l'application pour obtenir la solution des questions spéciales qui nous occupent.

Constatons d'abord l'esclavage moral. Le péché commence par être une manière d'être morale de l'homme avant d'être une attitude, une conduite morale. Voilà pourquoi celle-ci est déterminée par la première. Alors qu'elle est en train de se former, la détermination de soi-même est déjà affectée de péché; la vie de la volonté est déjà atteinte dans ses racines. A la vérité le péché attaché à la vie de la volonté ne se montre pas seulement sous des formes très diverses, mais encore avec une intensité très variable. L'observation nous enseigne que des formes très spéciales de péché se transmettent ou que, dans certains individus, il se ramasse en quelque sorte des ferments de péché avec

une intensité extraordinaire, sans qu'on puisse découvrir la cause prochaine du fait ; tandis que d'autres hommes, qui se trouvent placés dans le milieu le plus critique, sont extraordinairement bien disposés au point de vue moral. La forme et l'intensité du développement du péché dans la vie consciente, ne sont pas soumises à de moindres variations. Toutefois ce ne sont là que des modifications individuelles d'une même tendance de la volonté au péché, laquelle se trouve chez tous identique quant à son essence. Elle se manifeste d'abord sous la forme d'une puissance naturelle, ayant cependant une portée morale, parce qu'elle se trouve chez un être personnel et moral, pour devenir ensuite une puissance personnelle de la volonté.

La vie de la volonté étant ainsi corrompue dans ses premiers commencements, s'en ressent dans tout l'ensemble de son développement. Certaines volitions ne sont pas seules affectées de péché, mais l'ensemble de la tendance, toute l'attitude. Il est par conséquent impossible de découvrir un seul point de la vie intérieure qui ne soit pas affecté de péché. L'homme en effet n'est pas une combinaison de certaines parties isolées, mais un organisme dans lequel toutes les parties subissent l'influence de l'ensemble ; aussi ne peut-il y avoir aucune inclination ou tendance de son cœur et de sa volonté suffisamment soustraite à cette corruption pour qu'on puisse la dire bonne. Dans ce sens-là, l'homme est donc vendu au péché, esclave pour ce qui tient à la valeur morale de sa détermination.

En effet, la volonté est libre en tant que volonté, détermination par soi-même. Quand l'homme veut, c'est bien lui qui veut. Aucune volonté étrangère ne peut contraindre celle de l'homme avec une puissance irrésistible à vouloir quelque chose contre elle-même. Dieu, lui, ne le fait pas ; il ne s'est pas seulement interdit de le vouloir, mais encore de le pouvoir. Même quand les plus puissants motifs nous pressent d'agir, il dépend toujours de notre propre détermination libre et, partant, de nous, de décider si nous céderons à ces motifs ou si nous leur résisterons. A cet égard, l'homme est donc libre et cette liberté-là est inséparable de sa nature personnelle. Pour parler

avec l'école de Mélanchthon, l'homme est *liberum agens*; un *modus agendi* correspondant est bien sa propre affaire. Mais l'homme n'est pas libre, en ce qu'il se trouve par avance dans un état moral qui détermine sa volonté et par conséquent le lie. L'homme n'est pas en effet moralement table rase, au sens des pélagiens, de sorte à être appelé à se donner un contenu moral au moyen d'actes de sa volonté formelle; on a raison de dire *pleni nascimur*.

Cette manière d'être propre à l'homme et déterminant moralement la vie de sa volonté, est l'opposition à la volonté divine à son égard. L'homme ne peut échapper à cette contradiction pour se déterminer conformément à l'idée divine et à ce que Dieu veut de lui. La communion avec Dieu est la vraie essence, la destinée de l'homme, mais en réalité il est moralement séparé de Dieu. A cette réalité, l'homme ne peut substituer sa vérité selon Dieu qui serait une autre réalité. La tendance de sa volonté est en effet hostile à Dieu. Par suite de cette volonté il ne peut réaliser la communion avec Dieu, pas même pour ce qui est de son tout premier commencement. Il n'y a de vraiment bon que ce qui est d'accord avec Dieu. Il est par conséquent impossible à l'homme, tel qu'il est, de vouloir ou de faire ce qui est vraiment bon. Se tourner vers Dieu serait le commencement du bien, parce que ce serait le commencement de la communion avec Dieu. Il est par conséquent impossible à l'homme de faire les premiers pas vers Dieu ou de se rendre disposé et prêt à les accomplir, car autant que cela dépend de l'homme, sa volonté est hostile à celle de Dieu. Il faut qu'une puissance supérieure vienne en tout premier lieu le délivrer de lui-même, afin qu'il cesse de déterminer lui-même sa liberté. C'est ici l'expérience que le chrétien a faite. Quelqu'un de plus puissant que lui l'a vaincu ; il s'est livré à lui, et par ce fait il a été délivré de l'esclavage moral antérieur auquel sa volonté était soumise. Il y a en chacun de nous une résistance à la grâce de Dieu qui devait être brisée et qui doit l'être tous les jours de nouveau, bien qu'elle l'ait déjà été au centre. Il est incontestable que, suivant les individus, la grâce produit des effets fort divers. Mais ce fait n'établit nullement qu'il y ait chez

l'homme une faculté de l'accepter volontiers : c'est au contraire Dieu lui-même qui produit en tout premier lieu la possibilité d'adhérer et par cela même la possibilité de se décider pour la grâce; ce n'est pas seulement d'une façon médiate que Dieu produit la possibilité de cette nouvelle volonté, en faisant connaître la grâce; il ne produit pas non plus la volonté elle-même; il délivre la volonté enchaînée, de façon que celle-ci en reçoit une nouvelle faculté de vouloir. La différence des effets ne renverse donc pas l'assertion que l'homme est moralement esclave et en hostilité avec Dieu; elle ne fait que la confirmer.

On peut dire la même chose de l'intelligence, en tant qu'elle a une portée morale. De sorte que l'homme en lui-même est aussi peu apte à vouloir qu'à penser ce qui est vraiment agréable à Dieu. Enlacé à ces deux égards dans les liens de son égoïsme, il ne saurait les rompre. C'est dans ce sens, mais uniquement dans ce sens, qu'on doit dire qu'il n'est pas libre. Il est en effet d'autres phénomènes moraux dont il faut tenir compte.

Le plus important de tous est la force de la volonté. Il est particulièrement important de la rappeler dans une époque comme la nôtre, forte en intelligence, mais faible en volonté. Le premier élément est la disposition à vouloir, qui se trouve chez tous. Puis il s'agit d'acquérir conscience de son individualité et de l'affirmer. Vient ensuite la troisième phase qui consiste à vouloir la volonté de Dieu. Tandis que les deux premières sont naturelles, la troisième marque chez l'homme un développement nouveau, qui ne procède pas de l'activité de la volonté, mais auquel celle-ci peut ouvrir la voie. L'indépendance de la volonté implique en effet qu'elle peut s'opposer à ce qui lui est présenté pour la déterminer. Ce qui s'adresse à elle peut avoir son siége dans l'homme ou en dehors de lui. Chaque individu se trouve placé au milieu des tendances dominantes de son époque, mais il dépend de sa volonté d'y céder ou de leur résister. S'il se laisse dominer par elles, ce doit être du moins du fait de sa volonté. L'homme est revêtu du même pouvoir de résister en face des puissances dominantes de sa

propre nature. La volonté est la faculté de se dominer, de se vaincre soi-même, de faire certains actes concrets en opposition avec sa tendance générale et ordinaire.

Mais comment expliquer ce fait au moyen de la simple faculté formelle de vouloir? Et puis, comment celle-ci peut-elle donner un contenu matériel à la volonté? Il ne suffit pas de dire avec Mélanchthon qu'un effort est dominé par un autre plus fort. Dans ce cas, en effet, il n'y a pas domination de soi-même, mais domination exercée sur la volonté : l'homme souffre violence au lieu de se faire violence à lui-même. Lorsqu'au contraire, dans un cas concret, la volonté ne cède pas à l'inclination, cela implique qu'elle peut opposer victorieusement une autre loi à celle de ses désirs. Ce n'est pas encore un changement de l'homme lui-même ; ce n'est pas une tendance morale de la volonté, par conséquent, ce n'est pas de la moralité comme condition permanente de l'homme ; c'est simplement une violence que l'homme se fait à lui-même et qu'il ne serait pas obligé de se faire s'il y avait moralité habituelle, permanente. C'est une simple œuvre de la loi, dépourvue de toute valeur morale au sens le plus relevé du mot. Ce fait n'en établit pas moins qu'il y a pour l'homme des mobiles moraux pour des volitions et des actes concrets, par lesquels il se laisse déterminer au point de se mettre en contradiction avec lui-même.

Tout cela prouve que le péché ne constitue pas seul tout le contenu de l'homme ; il y a encore un autre élément opposé, si bien que l'homme est en opposition avec lui-même. La conscience est cet autre facteur. Elle n'est pas sans autre la voix de Dieu, mais l'homme entend la voix de Dieu par son moyen. La conscience fait partie de l'essence même de l'homme, mais elle a pour base la présence de Dieu se rendant témoignage à lui-même. La conscience est le point le plus intime de l'homme, la résultante du contact de l'esprit humain et de l'esprit divin. La conscience est un fait dont on ne peut se débarrasser. Elle est, à la vérité, un sentiment subjectif. Mais bien loin d'être un produit de la pensée et de la volonté de l'individu, elle prend à leur égard l'attitude d'un dominateur et d'un juge ; de sorte

que l'homme peut parfaitement bien la distinguer de tout ce qui procède de son propre fond. C'est là une puissance intérieure devant laquelle tous les hommes doivent s'incliner. Même lorsqu'ils veulent se soustraire à son autorité, ils sont obligés de la reconnaître, en faisant des efforts pour la réduire au silence. Mais l'autorité de la conscience s'impose à l'homme comme loi divine. Tout en étant une preuve du lien qui existe encore entre Dieu et l'homme, la conscience, par son activité, entretient entre eux des rapports. Elle est le sentiment moral dont la volonté de Dieu constitue le contenu, en tant que celle-ci est la loi de la volonté humaine. De sorte que derrière la conscience on aperçoit la volonté de Dieu présente à l'esprit dans lequel il se rend témoignage. La conscience est par conséquent le lien qui rattache la volonté de l'homme à la volonté divine comme à sa loi. Le lien conscient est la base, la cause de la conscience ; la loi de Dieu est son essence. L'application de cette loi divine aux cas particuliers, concrets, constitue les fonctions de la conscience. La vérité même dans son essence est, dans la réalité concrète, exposée à être faussée et obscurcie.

C'est de la création et non de la rédemption que l'homme tient la conscience. Car elle est le lien par lequel Dieu tient encore l'homme comme personnalité morale qu'il a créée, en vue de sa communion, bien que par le péché il se soit séparé de lui. C'est la volonté miséricordieuse et rédemptrice de Dieu qui a voulu que ce lien fût encore conservé entre lui et l'homme ; le fait et l'activité de la conscience sont au service de cette volonté divine miséricordieuse. Ce reste des rapports entre Dieu et la créature établis par la création, doit servir de point d'attache pour les rapports nouveaux résultant de la rédemption. C'est le point de contact entre la nature et la grâce. La conscience étant un pareil reste, ne saurait être quelque chose de nouveau qui aurait fait son apparition seulement avec le péché. La forme de son existence est seule nouvelle, en ce qu'elle est le sentiment moral des rapports avec Dieu, tels qu'ils sont devenus par le péché, un témoignage contre le péché.

La position que la conscience prend dans la vie personnelle de l'homme, c'est de faire opposition à la direction de sa volonté

qui le porte au péché. Etant le lien qui rattache Dieu à l'homme, elle s'oppose à tout ce qui l'en sépare, par conséquent, au péché. A cet égard elle est le bien dans l'homme ; c'est la moralité du pécheur. Elle ne suffit pas néanmoins à le rendre bon, car elle n'est pas le fait de l'homme mais l'action de Dieu. La conscience n'empêche pas l'homme de tomber dans le péché ; elle se borne à l'en détourner. Il est certes bon qu'il ait un pareil témoignage en lui-même ; mais la conscience qu'il possède du péché, bien loin de le faire disparaître, ne sert qu'à le confirmer. De plus elle lui rend le retour au bien possible par la réalisation en lui de la grâce de la rédemption.

Mais, bien qu'elle soit l'opposition au péché, dans le fait, la conscience est également sous l'influence du péché : en se présentant, en s'accusant sous la forme de certains jugements isolés et concrets, elle subit l'influence du péché qui a corrompu la vie de l'intelligence et celle de la volonté. La conscience est ainsi affaiblie, troublée ; mais sur l'arrière-plan, derrière cette corruption, si l'on peut ainsi dire, se trouve la conscience dans toute sa vérité : en rendant témoignage contre les rapports faux qui règnent entre l'homme et Dieu, elle proclame les rapports vrais qui devraient exister réellement. Aussi, ces rapports vrais éclatent-ils dans toute leur réalité, comme dans la personne de Christ ? Ils se légitiment et se justifient auprès de cette vérité cachée dans la conscience qui rend témoignage en faveur de l'Evangile. Mais ce n'est que par un effet de l'Evangile que la vérité de la conscience éclate dans toute sa pureté et dans toute sa force. Sans lui, avant lui, elle ne se montre que comme troublée et affaiblie par le péché.

La fonction de la conscience est en effet double. Elle est le sentiment moral de l'homme ; toutefois elle n'est pas un simple fait théorique mais pratique. L'activité de la conscience se manifeste à la fois dans le jugement moral et dans les dispositions morales. Elle s'impose en effet avec force et autorité dans le domaine de la volonté comme dans celui de l'intelligence. Seulement le jugement est troublé et la disposition affaiblie.

L'égoïsme, en effet, ne peut admettre que l'homme ne s'appartienne pas à lui-même, mais à Dieu. En réalité, jamais la

conscience n'oblige l'homme à aimer Dieu de tout son cœur, bien qu'au fond elle rende témoignage à cette vérité ; ce n'est que de temps à autre qu'elle fait prévaloir la volonté de Dieu, et par conséquent ce n'est jamais dans toute sa vérité, parce que ce n'est pas exclusivement à la volonté de Dieu que la conscience sert d'organe. A cela viennent s'ajouter les erreurs et les sujets d'obscurcissement particulier, provenant des sophismes de l'entendement qui se met au service de la volonté égoïste.

Malgré tout cela, la conscience est l'opposition permanente au péché qui se trouve en l'homme. Celui-ci est donc en contradiction avec lui-même, en proie à un dualisme. Il est une unité en tant que chair, vu que l'égoïsme domine sa volonté et son intelligence ; mais il y a dualisme en ce qu'une autre loi intérieure s'impose à lui et proteste contre l'état actuel de l'homme. Cette protestation est malheureusement impuissante, car elle n'empêche pas l'homme de demeurer ce qu'il est. Cette contradiction interne est comme un problème que l'homme pose à Dieu, une énigme pour lui-même. L'essentiel c'est que tout cela passe dans la vie subjective ; qu'il pose à Dieu cette question ; qu'il ait le sentiment d'être à ses propres yeux une énigme. Dieu seul peut donner la réponse et le mot de l'énigme. C'est ainsi que la conscience maintient l'homme qui s'est séparé de Dieu en communion avec lui.

Tout cela vient de ce que la conscience est conscience de Dieu. L'homme est immédiatement certain que Dieu, qu'il ne peut s'empêcher de penser, existe réellement. Cette pensée de Dieu est le témoignage que Dieu lui-même se rend dans l'homme. Toutes les autres preuves de Dieu, dans la nature et dans l'histoire, ne servent qu'à développer et à confirmer cette certitude interne de l'existence de Dieu. La conscience du divin ne se borne pas à affirmer que Dieu existe : elle déclare qu'il y a un rapport entre le Créateur et la créature ; qu'ils ne peuvent pas être indifférents l'un à l'autre, mais que Dieu est le principe et le but de l'homme. Ici survient la conscience pour exiger qu'il en soit réellement ainsi dans la vie personnelle. Voilà comment la conscience s'approprie le sentiment du divin et en fait une affaire de conscience.

Le sentiment de Dieu s'impose nécessairement à l'homme. Il ne peut s'empêcher de se sentir dépendant de Dieu et attiré vers lui. La prière et le besoin d'expiation montrent que l'homme a naturellement besoin de Dieu. Mais comme encore ici le péché a tout gâté, l'homme se sent plus sous la dépendance d'une puissance que d'un amour personnel ; aussi recherche-t-il plutôt les biens que l'amour personnel de Dieu. La conscience du divin s'oppose toutefois à cette tendance égoïste et sensible ; elle maintient la conscience morale en rapport avec Dieu et elle prépare ainsi le rétablissement de la communion avec Dieu au moyen de la rédemption.

A cela viennent s'ajouter les institutions naturelles (famille, société, etc...) qui acquièrent, quoique naturelles, une portée morale, en ce que l'homme est appelé à y prendre part en tant que personnalité morale. En outre les règles qui gouvernent ces institutions se présentent comme autant de lois manifestant la volonté divine. Toutes ces règles sociales deviennent affaire de conscience : elles forment le contenu concret de la conscience.

Telle est également la haute portée de l'histoire. En permettant aux facultés de l'humanité de se déployer, l'histoire met au jour les bornes morales de l'homme ; elle l'oblige à faire l'expérience de ce que la conscience lui dit, alors qu'il ne le comprend peut-être pas ou ne veut pas comprendre. L'homme est aussi témoin de certains événements qui sont nécessairement en rapport avec son développement moral et qui acquièrent la portée de puissances morales. L'homme acquiert ainsi la conscience que Dieu règne dans l'histoire et se rend témoignage à lui-même. L'histoire est pleine de voix divines qui retentissent à l'oreille de l'homme comme autant de protestations contre le péché.

A côté de l'histoire générale se trouve celle de la rédemption, étroitement entrelacée avec la première. L'humanité, abandonnée à elle-même, n'est pas sans posséder certains éléments de vérité qu'elle n'a pas tirés de son sein, restes d'une révélation primitive, échos de révélations postérieures. Tout cela, quoique confus et troublé, n'en constitue pas moins une protes-

tation contre la vie exclusivement naturelle et dominée par le péché. De sorte que nulle part on ne peut trouver l'homme exclusivement naturel, laissé tout à fait à lui-même et n'ayant reçu aucun témoignage de Dieu.

Toutes ces voix diverses sont plus ou moins fortes ; elles ont une histoire. La captivité de Babylone, par exemple, a été entre les mains de Dieu un moyen de faire entendre sa voix aux gentils. Peu avant la Venue, il y avait dans le sein des nations une préparation à entendre la voix de la révélation. Le même phénomène se renouvelle de nos jours par suite de la facilité bien plus grande des communications et surtout dans le sein de la chrétienté. Notre civilisation est à tel point imprégnée de l'esprit chrétien qu'elle ne réussit pas à échapper à son influence, même quand elle se le propose.

En réalité l'homme n'échappe jamais entièrement à l'action et au témoignage de Dieu. Aussi, est-ce une question tout à fait abstraite que de demander ce que l'individu peut faire exclusivement par lui-même. Ce n'est pas à dire qu'il faille faire disparaître l'opposition entre la nature et la grâce. En effet, toutes ces interventions de Dieu se maintiennent dans la sphère des rapports qui naissent de la création ; elles ne provoquent pas la formation d'un domaine nouveau. Elles sont pourtant en rapport avec lui, puisque ce n'est qu'en vue de l'économie de la grâce qu'elles existent. Tout en ayant en elle leur raison d'être, elles lui servent d'introduction et la préparent.

Voilà pourquoi la dogmatique orthodoxe parle d'une *vocatio indirecta,* d'une *gratia indirecta* ou *generalis*, d'une grâce préalable, différente de la *gratia prœveniens* proprement dite. L'Ecriture n'emploie pas le mot grâce pour désigner ce témoignage général de Dieu. Mais nous pouvons employer ce terme si nous entendons par là tout témoignage de Dieu envers le pécheur, ayant pour cause et pour but l'amour de Dieu. Cette grâce donne à l'homme naturel son caractère concret. Lors donc que l'on demande ce que peut l'homme naturel, il faut se le représenter comme placé sous l'action de cette grâce; de sorte qu'il faut voir dans ce qu'il peut faire un effet de ce témoignage divin.

Ce témoignage naturel de Dieu agit sur la connaissance et sur la volonté. En trouvant le mal dans ce monde auquel il demande le bonheur, l'homme est conduit à reconnaître tout ce que l'existence terrestre laisse à désirer. De là les plaintes sur les misères de cette vie ; de là les aspirations latentes vers une meilleure existence, vers un idéal moral supérieur. Car au sentiment du mal s'ajoute immanquablement celui du péché qu'il implique. L'homme a conscience de ses faiblesses morales et de sa culpabilité. Ce n'est pas à dire pour cela que l'homme naturel reconnaisse son état de péché ; il avoue bien certains péchés particuliers, mais sans la révélation il ne sent jamais le péché dans toute sa profondeur.

La morale de l'homme naturel correspond à cet ordre d'idées ; elle ne connaît pas l'idée d'un renouvellement fondamental, d'une nouvelle naissance. Ne connaissant pas le péché, elle ne saurait connaître la vertu. Comment pourrait-il en être autrement, la sainteté et l'amour de Dieu étant inconnus aux païens? La morale ne s'élève pas plus haut que la résignation ; elle n'a pas le sentiment du péché, mais seulement celui de la nature finie de l'homme. L'erreur fondamentale c'est que la moralité doit se baser sur la force morale de l'homme. Malgré cela il y a une grande différence suivant que les pensées de l'homme se portent vers les biens éternels ou qu'il se laisse absorber par les préoccupations terrestres.

La conscience ne peut pas plus amener la liberté de la volonté dans l'amour vrai que le bonheur dans la paix. La conscience en effet ne crée pas de nouveaux rapports entre l'homme et Dieu ; elle se borne à rendre témoignage à l'homme des anciens rapports existant déjà, afin que le salut trouve en lui un point de contact quand il lui sera présenté. Tous les effets du témoignage que Dieu se rend naturellement à lui-même n'amènent pas un changement de la volonté, mais ils exercent une action morale dans les limites de cette volonté. Cette action ne porte pas sur la manière d'être de cette volonté, mais sur son exercice. L'homme peut se laisser punir pour ne pas faire un mal qu'il serait tout disposé à faire. Cela implique non pas une libération de la loi du péché, mais une soumission à la loi de la

conscience, une violence qu'il se fait à lui-même ; bien loin d'impliquer la haine du péché dans toute l'étendue du mot, elle peut fort bien s'allier et s'allie souvent à une forte intensité de péché dans le cœur. Dans un cas pareil, de telles œuvres de la loi ont sans contredit une grande valeur aux yeux des hommes ; mais elles peuvent être un objet d'horreur aux yeux de Dieu. Elles n'ont pas toutefois nécessairement ce dernier caractère ; elles peuvent être plus que la justice civile, la simple légalité, qui n'est souvent qu'un autre nom pour la propre justice. Il faut ici considérer deux choses. Ces œuvres de la loi sont le produit d'une lutte : pour les accomplir l'homme doit triompher des dispositions de son cœur par l'énergie de sa volonté. Mais le fait que la lutte lui coûte montre l'état de son cœur. Reste à savoir si l'homme est content de lui pour avoir ainsi remporté la victoire dans certains cas particuliers (c'est là la propre justice ordinaire), ou si, remontant plus haut que l'acte, il déplore l'état de son cœur, pour autant qu'il peut le connaître, et souhaite, autant qu'il est en son pouvoir, de s'en rendre maître. Alors l'action de la conscience sur la volonté et celle qu'elle exerce sur la connaissance se réunissent. Celle-ci, abandonnée à elle-même, ne produit qu'un sentiment de tristesse sans valeur morale ; l'autre une propre justice qui n'a pas plus de prix. Mais unie à la première elle produit une justice légale qui implique un certain désir de liberté pour la volonté morale en général. C'est, il est vrai, une velléité plutôt qu'une volonté ; mais c'est cependant un mouvement de la volonté qui dépasse la simple œuvre isolée et extérieure, et quitte le domaine de la simple légalité pour pénétrer dans celui de la moralité. Ce qui manque à ce désir de liberté morale, c'est une ferme résolution de rompre avec le péché, car l'amour du péché persiste encore, et c'est toujours par la force de sa propre volonté que l'homme entend changer sa volonté, car il vise toujours à la propre justice. Toutefois c'est à la justice intérieure et non pas à la seule justice extérieure qu'il tend ; c'est la vie intérieure de la volonté qui est déterminée par la conscience, bien qu'elle ne puisse rompre avec sa propre tendance fondamentale. Il y a toujours une profonde différence entre les hommes, suivant que, sous l'action

du témoignage divin, ils vont même jusqu'à mettre en opposition non pas seulement les actes et la volonté, mais la volonté et la volonté, il est vrai une volonté impuissante et une volonté dominante.

Le second point à considérer c'est que le sentiment de Dieu et de sa volonté vient se joindre à tous ces efforts. C'est la volonté de Dieu que cherche à réaliser celui qui aspire à la moralité et parce que c'est la volonté de Dieu. Il peut donc être dit de lui qu'il recherche les choses qui sont de Dieu, dans la mesure où cela peut se dire d'une recherche toujours affectée de péché, parce qu'elle est entachée d'égoïsme. C'est là ce que notre ancienne dogmatique a nié d'une manière trop absolue. Malgré tout ce que cette recherche laisse encore à désirer, elle rapproche du royaume des cieux celui qui s'y livre. La recherche le place, sans qu'il s'en doute, en rapport avec la grâce de Dieu. Sans en jouir, il en a les arrhes. Il y a ainsi deux classes d'hommes dans l'état de nature; ceux qui sont entièrement abandonnés de Dieu; ceux qui ont en eux comme des pierres d'attente en vue de la grâce qui est en Jésus-Christ. Dieu les jugera d'après l'attitude qu'ils auront prise à l'égard de ce qui leur aura été confié. Quelques-uns seront jugés d'après le témoignage naturel que Dieu se rend à lui-même. Ce n'est pas à dire que leur attitude à l'égard de ce témoignage les rende aptes à entrer dans le royaume des cieux. Mais le pardon des péchés peut leur être promis à cause de Christ.

Il nous reste encore à signaler l'action de la grâce de la rédemption sur l'homme naturel. Dès qu'elle lui est présentée il se produit un effet qui ne procède pas d'elle, mais qui est un fruit de la condition de l'homme naturel. Il sommeille dans l'homme des questions, des désirs qu'il ignore, qu'il ne veut pas s'avouer, mais qui se réveillent et agitent le plus profond de son être, dès qu'il entre en contact avec la parole de la grâce. Sentant au fond de son être le désir d'une communion avec Dieu, il trouve dans la parole de la grâce ce qu'il cherche sans le connaître et il est ainsi introduit dans la chrétienté.

Mais l'activité spéciale de la grâce et la liberté qui en résulte se distinguent de ces phénomènes purement naturels. Il faut ici une

œuvre de Dieu qui n'est pas la simple continuation du développement naturel, mais un fait nouveau, surnaturel. Comme pour la réalisation objective du salut, Dieu doit faire le premier pas et l'homme prendre une attitude purement passive. Mais pour respecter l'homme comme être libre, l'appropriation de la grâce doit s'effectuer par des moyens moraux. Pour que le résultat soit une nouvelle réalité morale il doit être un produit de la liberté. Comment peut-il se faire que la liberté formelle ne soit pas seule en jeu, mais qu'il y ait un acte libre de la volonté, vu que l'homme ne peut avoir une volonté vraiment conforme à celle de Dieu? C'est la grâce qui rend possible à l'homme ce qui lui est impossible. Ainsi l'appropriation individuelle du salut ne peut s'effectuer sans être en même temps un fait de l'homme. Du reste empiriquement on ne peut distinguer entre l'action de la grâce et l'attitude intérieure de l'homme. La nature morale de l'activité divine réclame en effet qu'il n'y ait pas solution de continuité dans notre conscience ; elle s'exerce en respectant les lois du développement psychologique. L'homme a le sentiment de la distinction, car il sait que l'élément nouveau ne peut procéder de lui ; mais il est hors d'état de l'accuser. Un sang nouveau coule dans les anciennes veines ; mais à l'impression de santé qui pénètre l'homme qui a recouvré la santé, il remarque fort bien que le sang est devenu nouveau.

La Parole de Dieu s'adressant à la personnalité est le moyen d'action qui produit d'abord l'appel et puis l'illumination. Quand l'activité de l'homme est enfin éveillée, la grâce coopère avec elle. Lorsque l'homme nouveau est encore en formation, le vieil homme forme la base, l'élément continu et permanent ; l'élément nouveau ne se montre que dans certains actes isolés par lesquels il cherche à prendre possession du foyer et du centre de la personnalité. Quand la grâce a pris possession d'un individu l'élément nouveau est le permanent, tandis que l'élément ancien, relégué à la circonférence, se manifeste par des actes isolés et cherche à pénétrer de nouveau jusqu'au foyer de l'être.

Rome s'exagère l'importance du baptême, le protestantisme, entaché de méthodisme, la méconnaît. Le luthéranisme, tenant

le milieu, le présente comme une œuvre divine, dans laquelle le fidèle voit le fondement de sa vie nouvelle. Le fidèle y voit la base de sa foi et de sa vie, une source toujours nouvelle de paix et d'un amour plus vivant. La liberté consiste justement dans cette paix du sentiment et dans cet amour, parce qu'elle est le vrai rapport qui doit exister entre le chrétien et Dieu. Ses efforts moraux pour briser les chaînes qui retenaient la pensée et la volonté sous le joug du péché n'ont pu aboutir, mais la puissance de la grâce l'a rendu à la liberté. Sa vie chrétienne tout entière est la confirmation des rapports vrais qui existaient entre Dieu et lui.

J.-F. Astié.

LA SCIENCE CHRÉTIENNE

PAR

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE[1].

II

Il semble que, en reconnaissant à côté de la science chrétienne le droit relatif de la science empirique, nous ayons posé deux voies menant à la connaissance de la vérité, et qu'ainsi nous ayons fait tort à notre thèse que la foi chrétienne seule est le chemin de la science. Pourtant il n'en est pas ainsi. Il faut remarquer que nous n'avons pas présenté la science chrétienne comme le savoir absolu. C'est là l'écueil sur lequel le dernier des systèmes spéculatifs, celui de Hegel, a sombré chez ses nouveaux disciples. Mettant dans son drapeau le savoir absolu, et dissolvant la religion dans la science, Hegel regarda le savoir de l'homme comme un savoir de Dieu dans l'homme, et imagina ainsi un Dieu qui, par le travail de la pensée, prend conscience de soi-même. La science chrétienne n'est qu'un effort, une tendance vers le savoir absolu, un effort qui, en quelque mesure qu'il soit satisfait, demeure pourtant toujours un effort, et trouve précisément dans cette satisfaction relative une nouvelle force en même temps qu'un nouvel objet pour son examen. Mais parce qu'elle risque de poursuivre l'idée en négligeant les faits et qu'elle est de sa nature idéaliste, elle a besoin

[1] *Christelyke Wetenschap*, étude insérée dans la revue hollandaise *Protestantsche Bydragen*. 1. Jaargang, 4. stuk, par M. D. Chantepie de la Saussaye, docteur en théologie et pasteur de l'église réformée à Rotterdam. — Voir livraison de janvier 1872.

d'être continuellement ramenée à la réalité ; c'est à cela que sert la science empirique. Il faut donc admettre un dualisme, non pas comme principe éternel, mais comme expédient temporaire. Or en disant cela, nous ne renonçons pas à notre thèse qu'on parvient à la véritable science pure, impartiale, non par l'examen empirique, mais uniquement en prenant pour point de départ le centre, Dieu.

Il est évident que, pour prouver cette thèse, nous ne pouvons pas recourir à un raisonnement *a priori*, celui-ci ne servant qu'à ceux qui sont d'accord sur le principe ; nous ne pouvons le faire qu'*a posteriori*, c'est-à-dire par la voie de l'histoire et toujours approximativement. Nous fixons donc l'attention sur la genèse de la notion de science, pour démontrer qu'elle doit sa naissance à la foi chrétienne. Nous renfermons notre démonstration dans cette triple thèse : ce qu'on nomme, dans les temps modernes, la science, — une puissance absolue, infaillible, qui, sans être représentée dans un homme quelconque, marche fermement, au milieu de la lutte des opinions et des passions, de découverte en découverte, s'approche toujours plus de son but, quoique sans l'atteindre jamais, — la science, disons-nous, est une notion inconnue à l'antiquité, née sur le sol chrétien, mais qui, après avoir quitté ce sol, s'est lancée dans une direction opposée à son but.

1. Inconnue à l'antiquité. Nous ne parlons pas de l'Orient ; plus on apprend à le connaître, plus on voit qu'il était entièrement dominé par la religion[1]. Même dans les civilisations égyptienne et indienne, pour ne pas parler de celles des Chinois, des anciens Sémites, des Assyriens et des Babyloniens, on n'était pas parvenu à cette séparation de la religion et de la science qui doit nécessairement précéder leur union durable. Les prêtres y sont les seuls savants, et tout ce qui est découvert dans le domaine de la nature et de l'histoire, est immédiatement absorbé dans les religions traditionnelles et en explique les métamorphoses. Tout au plus peut-on voir dans la transition des croyances populaires et naïves à la symbolique qui y cherche une idée, et de celle-ci aux applications allé-

[1] Voir le livre excellent de Trottet, *Le génie des civilisations*.

goriques à la vie morale et sociale, la marche vers cette séparation de la science et de la religion, quelques signes du besoin de faire droit à la pluralité des phénomènes et de ne pas les sacrifier au Moloch de l'absolu. Ce n'est que chèz les Grecs qu'on parvient à cette séparation ; ce peuple étant vraiment l'avant-coureur de la science, sa littérature est un facteur aussi indispensable que la littérature d'Israël de la civilisation moderne, qui ne saurait se contenter du dualisme entre la religion et la science. Le christianisme est né de la jonction de ces deux fleuves : Christ a fait de ces deux principes un homme nouveau. (Ephés. II, 15.) La base de la civilisation grecque est l'humanisme et de celle d'Israël la religion ; or ces deux principes s'excluent si peu, qu'au contraire ils ont besoin l'un de l'autre: l'homme vrai est celui en qui Dieu vit[1]. — Les écoles ionienne et éléatique cherchent à expliquer, l'une la nature, l'autre l'esprit; ce n'est cependant qu'avec Socrate que la philosophie prend vraiment la direction de l'humanisme, et que la parole, prononcée déjà plus tôt, devient vraie : l'homme est la mesure des choses. Certes la religion ne fut pas méprisée ; mais quoique Socrate et Platon fussent des esprits religieux tels qu'on en trouve rarement parmi les défenseurs officiels de la tradition, il y eut pourtant du vrai dans l'instinct du peuple d'Athènes lorsqu'il accusa le premier d'irréligion. Socrate attendit par

[1] C'est pour cela que nous regarderions comme une grande faute d'enfermer la faculté de théologie dans un séminaire, si cela contribuait à éloigner la science théologique des études humanistes. Or ce danger peut aussi exister en conservant la faculté de théologie à nos universités, si les études littéraires ne sont considérées que comme les *furcæ caudinæ* sous lesquelles il faut passer pour arriver aux champs élysées de la science ecclésiastique, qui en ce cas deviennent facilement le désert aride de la scolastique. Dieu voulut qu'au seizième siècle la Grèce et Israel sortissent en même temps de la scolastique et de la hiérarchie romaines. Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. Les facultés littéraire et théologique ont besoin l'une de l'autre, elles sont des sœurs, malgré les luttes domestiques qui les divisent souvent. Voir l'article du professeur Dr Valeton : la *Propaedeutique de la théologie*, 1871, discours d'ouverture pour ses cours académiques, et l'écrit du professeur Dr W.-G. Brill : *Sur l'organisation des gymnases* (*Over de inrichting der gymnasiën*), dans lequel la nécessité des études classiques est clairement démontrée. L'auteur nomme son écrit un plaidoyer pour la foi à l'inspiration.

la foi le monde inconnu qui est d'en haut, et chercha cependant à pénétrer le monde connu. Les Idées de Platon et la métaphysique d'Aristote maintinrent l'existence d'un monde invisible, spirituel, divin; seulement tout cela resta une attente, et le dernier surtout s'appliqua de toute l'énergie de son esprit et de toute la sagacité de son intelligence à comprendre le monde visible. On sentit péniblement l'existence d'un abîme entre la religion et la science, et c'est la grandeur de ces hommes d'avoir connu cette douleur et de n'avoir pas renoncé à l'idéal, malgré leur impuissance de le réaliser. C'est pourquoi ils ne voulurent pas se nommer des sages, mais des philosophes. L'aveu de ne pas savoir et de ne pas pouvoir savoir fait la sagesse de Socrate, la critique du savoir et la poésie de la foi, la grandeur de Platon, l'arrangement de ce qui était découvert en se réservant l'existence de principes encore inconnus, la prudence d'Aristote. Les grands historiens mêmes de la Grèce, Hérodote, dit le père de l'histoire, Thucydide, Xénophon, dans sa Cyropaedie, ont été les avant-coureurs de la science de l'historiographie, parce qu'ils n'étaient pas seulement des chroniqueurs, mais qu'ils cherchaient à approfondir la signification des événements et qu'ils aimaient mieux être inexacts et incomplets que de renoncer à la poésie de l'histoire. La fiction, par exemple, dans les discours de leurs héros est même plus vraie que la réalité. C'est la philosophie non pas la science, la passion non pas de la réalité mais de la vérité, qui fait la grandeur de la littérature grecque dans sa période florissante. Cette période devait être courte, le dualisme est toujours une souffrance, et s'il ne vient pas de délivrance, l'homme et l'humanité succombent sous ce joug. La philosophie devient sophistique, c'est-à-dire qu'elle renonce à l'idéal; l'histoire devient politique, c'est-à-dire qu'elle va servir des positions ou des hommes, et finit en panégyrique. La littérature grecque trouve encore un bel écho chez les Romains, qui devinrent les disciples de leurs vaincus et apprirent à connaître un autre enthousiasme que celui des armes; mais ce ne fut que pour très peu de temps. Le dernier des philosophes classiques est Cicéron déjà éclectique, le dernier historien est

Tacite déjà sceptique. Suit la corruption de la littérature de l'empire.

Tout à coup le mot science (gnose), employé jusqu'ici rarement et seulement pour exprimer des connaissances particulières, acquiert une signification universelle, et, au milieu d'une civilisation mourant dans le scepticisme et le luxe, on entend dans l'Orient un cri qui retentit dans l'Occident : il y a une connaissance supérieure à celle des événements passagers, des actions héroïques et des guerres ; il y a une sagesse supérieure à celle de la politique et de la rhétorique ; il y a une connaissance du principe de toutes choses, une connaissance des choses humaines et divines dans leur unité. Le gnosticisme des deux premiers siècles de notre ère est un phénomène universel. A quel fait doit-il sa naissance ? Ce n'est pas que les mystères d'Eleusis, ni la sagesse égyptienne, ni les traditions occidentales aient acquis, sans subir une influence intérieure, une nouvelle vitalité, et aient communiqué des forces nouvelles à la société énervée. Une civilisation qui a porté ses fruits, qui a atteint son hiver, ne peut plus retourner au printemps. Si une fleur nouvelle s'est montrée, c'est que la plante a reçu du dehors une nouvelle vitalité. Le gnosticisme est la réaction contre le christianisme et emprunte sa force à la puissance contre laquelle il réagit.

2. La notion de la science est née sur le sol chrétien ; on la trouve pour la première fois dans les écrits de saint Paul et de saint Jean. Le premier peut être considéré comme le créateur de la science chrétienne. Déjà avant sa conversion, il était pénétré de la signification centrale d'Israël, de la vocation de ce peuple à être le conducteur des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, l'instituteur des insensés, le docteur des ignorants. Mais cette conviction, chez les prophètes le fruit de l'inspiration, chez Paul, comme chez tous les pieux Israélites après l'exil, une croyance basée sur l'autorité de la parole inspirée, n'avait pris ni chez les uns ni chez les autres un caractère scientifique, car ni l'inspiration, ni la foi d'autorité ne sont la science. Elle était une conviction religieuse. Il n'en est plus ainsi depuis que saint Paul a reconnu, dans l'homme crucifié,

le Messie en qui l'idéal d'Israël est réalisé. Dès lors, il comprend les indications prophétiques; le plan de Dieu dans l'histoire lui est révélé; la signification centrale d'Israël se manifeste clairement à ses yeux; et la conversion des peuples païens n'est plus pour lui une simple adjonction de ceux-ci à Israël, mais une véritable union des uns et des autres sous le même chef. (Eph. I, 10.) Dès lors l'idée de l'humanité, du règne de Dieu dans l'humanité, est trouvée; le dualisme entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'homme, entre l'idée et la réalité, qui avait été la souffrance des philosophes grecs, et qui n'avait pas été dépassé chez les prophètes d'Israël, est vaincu en principe; et dans l'esprit pénétrant et profond de l'apôtre naît, sur le sol de la foi, la science chrétienne, la gnose du Saint-Esprit. Le mystère qui s'était présenté aux philosophes, aux législateurs, aux prophètes comme une infranchissable barrière, s'est maintenant fait connaître; la vie de Dieu dans le monde (l'immanence), est non-seulement sentie mais véritablement reconnue. — Saint Jean finit ce que saint Paul avait commencé. Au lieu de remonter comme celui-ci de la relation d'Israël et des peuples étrangers au plan éternel de Dieu, en se basant sur la médiation du Christ, saint Jean, reconnaissant la vie éternelle encore plus dans la profondeur du cœur que dans l'extension du règne de Dieu dans le monde, prend son point de départ dans la vie éternelle elle-même, et trouve l'origine de l'histoire dans l'éternité, l'origine de l'humanité en Dieu. Le Verbe qui est devenu chair, était au commencement auprès de Dieu, et était Dieu[1].

Ces deux grands génies ayant tracé ainsi les lignes entre lesquelles l'historiographie et la spéculation chrétiennes doivent nécessairement se mouvoir, il ne faut pas les considérer comme des phénomènes isolés. On ne peut pas se façonner un christianisme en dehors de leurs pensées, pas plus qu'on ne peut les séparer de la communauté dans laquelle ils vivaient, et dont la vie était leur vie. Les efforts de la science empirique pour

[1] Voir trois sermons de M. Ch. de la Saussaye (1867) sur le prologue de l'évangile de saint Jean, dans lesquels il en développe les riches pensées.

dépouiller le Christ de l'habit royal et sacerdotal dont parlent saint Paul et saint Jean, pour ne lui laisser que la tunique synoptique, aboutissent par la force des choses à lui ôter aussi la tunique et le laisser, entièrement dépouillé, expirer sur la croix. Saint Paul et saint Jean sont comme tous les grands hommes le fruit de leur temps, aussi bien qu'ils donnent une expression à l'esprit de ce temps. Ils expriment dans leurs écrits ce qui vit dans l'église en même temps qu'ils le font comprendre à l'église. L'esprit qui les fait parler est l'esprit qui vit dans l'église et qui la fait exister. Ce qui étonne le monde païen, ce n'est pas de trouver parmi les chrétiens des hommes qui, par la profondeur de la pensée, peuvent rivaliser avec les sages de la Grèce, mais de voir que ces pensées sont la vie d'une communauté nouvelle complétement différente de la civilisation gréco-romaine aussi bien que de la civilisation orientale, d'une communauté qui possède une fermeté de conviction et d'action, une conscience de la vie éternelle, entièrement inconnues jusque-là. La certitude de posséder la vie éternelle et de connaître Dieu, voilà dans le monde ancien le miracle du christianisme. Une réaction eut lieu, et, comme réveillés en sursaut par un choc électrique, l'Orient et l'Occident voulurent s'emparer à l'envi du phénomène nouveau et l'encadrer dans les religions et les systèmes usés. De là le gnosticisme, le néo-platonisme, et tous ces phénomènes dans lesquels le monde païen cherchait à prolonger sa vie en face du monde nouveau.

Sans nous occuper davantage de cette lutte, nous constatons donc que la science, la connaissance de l'absolu dans le monde, est née avec le christianisme, fondée sur l'expérience de la vie de Dieu dans l'église.

L'église comme institution (*Kirche*) a obscurci cependant la vérité de ce principe; ne pouvant le tuer, elle a entravé le développement du corps de Christ (*Gemeinde*), la vitalité du plan divin, la croissance inépuisable de la vie du Saint-Esprit, en attribuant à ses formules de la vérité le caractère absolu qui ne revient qu'à la vérité elle-même. Quelque fertile que fût au commencement la science ecclésiastique, la scolastique, elle ne put échapper au sort de la philosophie grecque; elle sombra

sur ses propres contradictions, et finit par le nominalisme et par la sophistique. La science pourtant ne pouvant pas mourir, sa vie devait se manifester par ses efforts pour s'émanciper de l'église. Ce besoin se réveilla en même temps que la Réformation, et c'est une de ces coïncidences qui témoignent du gouvernement de Dieu; mais ce ne fut pas un mérite de la Réformation. Celle-ci, née de besoins religieux, n'aurait pas réprouvé la scolastique, si l'on ne s'en était pas servi contre elle. Elle forma même une nouvelle scolastique, et rendit une nouvelle émancipation nécessaire. Cette émancipation se produisit vers la moitié du siècle dernier; la science sembla abandonner l'église, et chercha à remporter sur elle sous la forme de la philosophie une victoire complète. Il faut cependant remarquer que l'idée de pouvoir connaître la vérité absolue prouve qu'on n'avait pas abandonné le sol chrétien, la foi à Dieu et à l'humanité. La soi-disante incrédulité du XVIIIe siècle est plus chrétienne que la soi-disante foi de l'orthodoxie ecclésiastique. Cependant l'attitude irrésolue de la philosophie spéculative à l'égard du christianisme est la cause de sa stérilité[1].

Par réaction contre elle s'est levée la science empirique, qui, en rejetant non-seulement les hardiesses idéalistes mais aussi les éléments de foi, bases de la philosophie spéculative, force le chrétien à prendre le parti de celle-ci.

3. La science ayant quitté le terrain chrétien, s'est lancée dans une direction opposée à son but.

Nous avons déjà reconnu le droit relatif de la méthode empirique; tant qu'elle observe les limites de sa tâche, elle conserve l'équilibre dans la marche de la science, et il ne faut pas en ce cas regarder sa sobriété et sa modération comme une désertion du christianisme, ni les attribuer au scepticisme. L'école de Locke n'est pas moins que les systèmes de Descartes et de Spinoza contre lesquels elle réagit, un facteur dans le développement de la philosophie, et si d'un côté elle dégénère dans le scepticisme de Hume, elle contribue de l'autre à former l'idéa-

[1] Ce fait est démontré avec évidence dans le livre érudit de Ch. Bartholmèss : *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne.*

lisme de Leibnitz et le criticisme de Kant. Le fait que plusieurs individus qui admettent la méthode empirique sont pourtant très orthodoxes, prouve aussi que cette méthode est compatible avec une foi personnelle. Mais en séparant ainsi la foi et la science, on abaisse la foi parce qu'on ne la pose pas comme principe de la connaissance, et en même temps on néglige la base la plus profonde du savoir. C'est un compromis entre deux facteurs, qui, si du moins l'homme est un être indivisible, doivent avoir une origine commune.

Le fait est que généralement l'empirisme repousse sciemment et de plus en plus toutes les présuppositions qui le ramèneraient sur le terrain de la philosophie spéculative, et qu'il croit avoir trouvé maintenant le vrai chemin de la science.

Nous affirmons le contraire pour les raisons suivantes.

D'abord le motif moral qui pousse à l'examen scientifique, est paralysé; la science devient un jeu frivole sans aucune importance pour la vie spirituelle. C'est la noblesse de la nature humaine de ne pas vivre inconsciemment, mais d'avoir le sentiment de tout ce qui la fait vivre, c'est-à-dire de le connaître. C'est la loi du vrai développement humain que ce qui est purement naturel, ce qui n'appartient qu'à l'instinct, disparaisse toujours plus et que la vie devienne l'expression de la raison et de la volonté. La science est donc la fleur la plus relevée de la vie humaine, une fleur produite par un long travail, car ce qui est le plus relevé est aussi le dernier. La vie éternelle est de connaître Dieu, ce qui est impossible si Dieu ne se révèle pas. Or le but moral de la science est de comprendre cette révélation dans la nature, l'histoire, la vie individuelle, et ce but est complétement perdu de vue, si l'homme demeure indifférent en face de cette masse de choses dans lesquelles se trouve cette révélation. Mais de même que le libre arbitre dans le sens de l'*indifferentia ad velle aut non velle*, est une impossibilité, de même aussi il est impossible que l'homme soit indifférent aux résultats de son examen. Il ne l'est jamais, bien que l'empirique prétende l'être. Il ne l'est pas dans son examen de la nature. Soit qu'il envisage un but pratique, ou qu'il soit inspiré seulement de la soif d'épier le secret de la

vie de la nature, son motif est une noble passion, le contraire de l'indifférence. Si cette passion disparaît, la science devient une tâche servile, un moyen de satisfaire les passions ignobles de l'ambition ou de l'avarice; l'amour de la vérité est éteint. Mais si cette indifférence est absurde dans le domaine des sciences naturelles, elle l'est encore plus dans le domaine des sciences spirituelles. Qu'est-ce qui nous pousse à connaître l'histoire de l'humanité, sinon le fait que nous sommes des hommes et que nous nous sentons en rapport personnel avec l'humanité entière? Qu'est-ce qui nous pousse à examiner ce qu'il y a de plus intime dans l'humanité, l'histoire de ses idées, de sa science, de sa poésie, de sa religion, sinon le fait que l'humanité vit en nous et que nous réfléchissons, sentons, combattons avec elle? Eh bien, s'il en est ainsi, ce qu'aucun homme vraiment scientifique ne niera, pourquoi donc ne pas admettre dans la théorie ce qui est inévitable dans la pratique, pourquoi s'imposer le rôle de contemplateur froid et hautain, comme si l'on venait d'un autre monde? Il y a de l'orgueil dans cette prétention, mais un orgueil qui se punit lui-même. La théorie rend la pratique entièrement stérile.

C'est là notre seconde raison. La science, privée de ce motif moral, demeure stérile dans la pratique et se réduit entièrement à la critique. On s'arrête dans la nature aux atomes, dans l'humanité aux forces impénétrables; mais en ne voulant pas reconnaître Dieu on n'aperçoit pas l'harmonie de l'ensemble. On ne voit pas que la nature possède une histoire, et l'on tombe partout sur des phénomènes qu'on n'avait pas prévus et qui agrandissent toujours le domaine des choses inconnues, en rapetissant celui des choses connues; et enfin on se trouve devant toute la masse des phénomènes qu'on avait voulu expliquer et dont une série renverse toujours une autre. C'est comme si voulant pénétrer avec un esprit profane dans le sanctuaire de la nature, on en était rejeté par elle-même. Cette impuissance se montre surtout dans l'examen de ce qu'on nomme l'esprit. Si l'on ne reconnaît pas ce qu'il y a de divin dans l'homme, on ne comprend ni la cause la plus intime des actions humaines, ni le plan de l'ensemble. Le développement des idées demeure

inexpliqué; l'antithèse entre le bien et le mal, la vertu et le péché, disparaît, ce sont autant de phases d'un développement naturel. Tout est aplani et devient éternellement uniforme. En voici un exemple. Quel chrétien n'éprouve pas dans son cœur l'influence toute-puissante du Christ? Quel historien ne s'arrête pas avec admiration devant cette révolution effectuée dans le monde par le christianisme, révolution qui embrasse les siècles et n'est pas encore accomplie? Eh bien, la science chrétienne attribuera à celui qui en est l'auteur un caractère en harmonie avec ces effets. La science empirique révoquera toute l'histoire évangélique en doute, à cause de l'incertitude des documents, et avec l'aide d'une théorie naturaliste elle reléguera la personne de Jésus-Christ comme une impossibilité historique dans le domaine des légendes et des mythes.

Cela nous amène à la dernière raison. La soi-disant science empirique ne veut pas partir d'un principe; elle le fait pourtant malgré elle; elle ne veut rien savoir d'une théorie sur l'univers (*Weltanschauung*) et pourtant elle en a une. Qu'indiquent ses termes favoris de développement régulier, de lois de causalité, de procès naturel, sinon un système, un principe? Elle se sert de nombres vraiment étonnants pour tâcher de réduire à une unité la pluralité des phénomènes, sans admettre Dieu comme principe. Elle crée un temps infini, pour échapper au Créateur éternel. Le dualisme étant complétement contraire aux besoins de l'esprit, aux lois de la pensée, on préfère dériver la civilisation de la barbarie, l'esprit de la nature, et considérer la nature comme une série infinie de transformations d'un principe indivisible, originel, inexplicable, auquel on ne saurait donner un nom, à s'arrêter, comme l'empirisme l'exigerait, à la simple description des phénomènes. Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, la pensée est moniste. Seulement le monisme se nomme chez les uns la nature, chez les autres Dieu. Le principe de la science chrétienne est le monde parfait en Dieu, le fait éternel exprimé Gen. I, 1. Toute la révélation sort du fait de la création. Le chrétien qui, partant de la foi que Dieu est et qu'il est un rémunérateur de ceux qui le cherchent, l'a trouvée en Christ, ne pose rien avant Dieu, ni au-dessus de Dieu,

ni à côté de Dieu. Sa foi est le principe de sa science, le mobile et le critère de son examen. En dehors de cette foi on peut parler de religion, mais non pas de Dieu. Tout est alors phénomène, rien n'est principe ; mais ce qui est au-dessous de ces phénomènes, ce qui est admis comme unité, c'est la chose inconnue, impénétrable, indescriptible, qu'on nomme la nature. Or cette notion est aussi spéculative que celle de Dieu. Mais voici la différence qu'il y a entre ces deux sortes de monisme. Le monisme naturaliste ne voit pas de verbe dans la nature, l'esprit se tait. Le monisme chrétien reconnaît le verbe dans la création et entend la parole de l'esprit. La science chrétienne cherche à comprendre et à expliquer cette parole de Dieu dans le monde. Elle peut le faire, parce que cette parole n'est pas loin, qu'il ne faut pas la chercher en haut dans le ciel, ni en bas dans l'abîme, mais que Christ l'a mise dans le cœur. La vieille maxime : l'homme est la mesure des choses, est devenue vraie, depuis qu'en Christ l'homme est apparu comme l'image de Dieu. Cette science sait que sa tâche est infinie, et que son but est à la gloire de Dieu; c'est pour cela qu'on peut dire de cette connaissance qu'elle n'enorgueillit pas, mais qu'elle édifie.

Dr J.-J.-P. Valeton fils.

BULLETIN

THÉOLOGIE

A. Hausrath. — La seconde épître aux Corinthiens[1].

L'auteur de cette brochure a cherché à éclaircir une question obscure.

Il semble qu'il y a une contradiction entre les neuf premiers chapitres et les quatre chapitres X-XIII de la seconde épître aux Corinthiens, lorsqu'on les rapproche d'autres passages de la même épître, comme VII, 7-16 et X, 1-11, VIII, 7 et XII, 20, IX, 12-15 et XII, 16-18. L'hypothèse d'un changement survenu dans la situation, le but de l'auteur et l'occasion, ne suffit pas à résoudre le problème.

En analysant les points particuliers de divergence entre Paul et les Corinthiens, M. Hausrath pense que X-XIII se rapporte à une phase du conflit antérieur à I-IX. En effet :

1° Relativement à l'incestueux, le fragment X-XIII nous fait assister à l'agitation qui suivit immédiatement la sentence prononcée contre le coupable, tandis que les versets II, 1-11 et VII, 6-16 montrent l'apaisement, fruit du temps et de l'habileté de Tite.

2° Relativement à la collecte pour Jérusalem, dans laquelle les Corinthiens voyaient un dommage pour eux, les chapitres VIII et IX présentent la situation comme quelque chose de passé, et se rattachent à une date postérieure, à celle peut-être de VII, 2, où Paul déclare qu'il ne veut pas renouveler l'ancienne discussion.

3° Relativement aux plans de voyage que l'apôtre n'a pas réalisés, notre auteur fait observer que Paul n'a pas tenu la promesse qu'il avait faite XIII, 1 et XII, 14, et qu'il dut paraître aux Corinthiens s'être par là soustrait au jugement de Dieu dont il était menacé; cette fâcheuse impression fut sans doute dissipée par le fait de ses souffrances à Ephèse.

4° Relativement à l'autorité de son apostolat, attaqué par les judaïsants, on voit que dans le moment où Paul écrit les vers. X, 2, 12-17, l'église de Corinthe est encore vivement excitée contre lui, tandis que

[1] *Der Vier-Kapitel-Brief des Paulus an die Corinther*, von A. Hausrath.

VII, 6 laisse entrevoir une réconciliation complète. (Comp. I, 11; II, 14; III, 2, 3.)

Dans I-IX, il n'est pas question de l'ἐρχόμενος, l'un des douze de Jérusalem (XI, 4), tandis qu'il y est parlé de certains personnages qui ont apporté des lettres de recommandation, et qu'à leur tour on ne doit pas confondre avec ceux qui sont mentionnés X, 12-18, puisque ces derniers se recommandent eux-mêmes. Si Paul s'était exposé au reproche de s'être recommandé lui-même, III, 1; V, 12; VI, 4, cette accusation s'était produite à l'occasion du récit qu'il avait fait de sa vie, XI et XII. (Comp. X, 18.)

Après avoir pesé tous ces faits, M. Hausrath croit pouvoir considérer comme définitifs les résultats suivants. Si l'on admet que les chapitres X-XIII forment une épître à part, celle-ci a dû précéder celle qui se compose des chapitres I-IX; elle a dû surtout être beaucoup plus rapprochée de la situation indiquée dans 1 Cor. L'apôtre l'écrivit sans doute aussitôt après la première aux Corinthiens, pendant l'hiver de l'an 58 (57), à Ephèse (XI, 27; 1 Cor. IV, 11.) Cette hypothèse se trouve confirmée par le ὑπερέκεινα de X, 16; son début (Αὐτὸς δὲ ἐγώ) montre qu'elle était jointe à une lettre écrite par un ami de Paul, probablement un des frères d'Ephèse.

Fr. Winter. — Les religieux de Citeaux, dans le nord-est de l'Allemagne [1].

Cet ouvrage qui est une sorte de continuation d'un travail analogue du même auteur sur les religieux Prémontrés, raconte l'évangélisation du pays des Wendes par les moines de Citeaux, en même temps que les destinées générales de l'ordre. Etablissement de l'ordre des Citeaux en Saxe, 1127-1148. — Arrêt de son développement, 1148-1169. — Son établissement chez les Wendes, 1169-1198. — Epoque de sa plus grande prospérité, 1198-1227. — Son activité missionnaire. — Ses couvents de femmes. — Ses couvents d'hommes. — Relâchement général de sa discipline, depuis le XIVe siècle. — Son activité scientifique, au XVe siècle. — Sa sécularisation à la suite de la Réformation.

[1] *Die Cistersienser des nordöstlichen Deutschlands.* Ein Beitrag zur Kirch- und Kulturgeschichte des deutschen Mittelalters, von Fr. Winter. I. Th. 1868, II. 1871, III. 1872.

CHR.-E. LUTHARDT. — LA DOCTRINE DES CHOSES FINALES[1].

Quelques-uns des morceaux qui composent ce volume ont déjà été publiés.

La parole prophétique et l'église. La disparition des croyants et l'Irvingianisme. Questions eschatologiques. Coup d'œil sur le contenu de la parole prophétique. Etudes exégétiques sur les prédictions du Seigneur, relatives à la fin (Math. XXIV, 25), sur l'avenir d'Israël (Rom. XI, 11-32), sur la dernière période de l'histoire (1 Cor. XV, 20-28), sur l'espérance des croyants (1 Thes. IV, 13-18), sur l'Antichrist (2 Thes. II, 1-12). Traduction et brève explication de l'Apocalypse de Jean.

J.-T. MULLER. — LE LIVRE DE CONCORDE[2].

Cet ouvrage contient les livres symboliques de l'église évangélique luthérienne.

REVUES.

Revues religieuses en Italie.

Voici quelles sont les revues religieuses qui, à notre connaissance, se publient en Italie:

1° LA CIVILTA CATTOLICA, XIIe année. Rome.

Cette revue, bien connue, est l'organe du catholicisme romain, ou mieux du jésuitisme papiste ; elle s'occupe plus de politique que de religion, et défend surtout le pouvoir temporel des papes. Elle est bimensuelle. 24 cahiers par an. Chaque cahier a 8 feuilles d'impression, c'est-à-dire 128 pages, gr. in-8. Six cahiers forment un volume. Il y a donc 4 vol. par an, de 768 pag. chacun. Prix pour l'Italie: 20 fr.

2° LA RIFORMA DEL SECOLO XIX, ou l'*Unitarisme religieux, organe des libres penseurs chrétiens, ou du christianisme libéral.* IVe année. Milan.

[1] *Das evangelische Concordienbuch*, enthaltend die symbolischen Bücher der evang. lutherischen Kirche. Mit den sächsischen Visitationsartikeln, einem Verzeichniss abweichender Lesarten, historischen Einleitungen und Registern. Besorgt von J.-T. Muller. LIII. et 491 pag. 1872.

[2] *Die Lehre von den letzten Dingen* in Abhandlungen und Schriftauslegungen dargestellt. 2. Aufl. 1 vol. in-8 de VIII et 250 pag. 1872.

Collaborateurs principaux : MM. H. Paira ; Aus. Franchi ; G. Ricciardi ; P. Rota ; dép. B. Castiglia ; Eug. Camerini ; doct. Padoa ; prof. G. de Castro ; prof. Sbarbaro ; G. B. Michelini. Directeur : prof. F. Bracciforti.

Cette revue était bimestrielle, maintenant elle est trimestrielle. Quatre cahiers de 60 pag. in-8. Volume annuel de 240 pag. Prix pour l'Italie : 3 fr.

3° La Nuova Epoca, *revue mensuelle, religieuse, philosophique, morale.* Ire année. Turin.

Cette revue est l'organe de la *Nouvelle église* ou *Nouvelle Jérusalem*, et vise à répandre en Italie les doctrines d'Em. Swedenborg. Directeur : prof. L. Scocia. Cahiers de 20 à 28 pag. in-8. Vol. annuel d'environ 300 pag. Prix pour l'Italie : 4 fr.

5° L'Espérance de Rome, *revue religieuse, scientifique, politique.* Ire année. Rome.

Cette revue française est l'organe du parti des *vieux catholiques* en Italie. Collaborateurs principaux : Recteur Döllinger ; P. Hyacinthe ; prof. Huber ; prof. Friederich ; av. Molfese ; ab. Michaud. — Directeur : M. Néry.

Elle paraît trois fois par mois, en cahiers de 12 pag. in-4. Vol. annuel de 432 pag. Prix pour l'Italie : 24 fr.

5° La Coscienza Cristiana, *revue mensuelle.* Ire année. Milan.

Elle aspire à devenir l'organe de la foi et de la science évangélique en Italie, et elle ouvre ses colonnes à tous les écrivains chrétiens qui voudront l'honorer de leurs travaux. Directeur : Oscar Cocorda.

Cahiers de 32 à 48 pag. in-8. Vol. annuel d'environ 400 pag. Prix pour l'Italie : 5 fr.

Il y a donc cinq revues religieuses, qui sont les organes : la première du dogmatisme autoritaire, la seconde du rationalisme déiste, la troisième du mysticisme visionnaire, la quatrième du catholicisme primitif et la cinquième du christianisme évangélique.

Sommaires des trois premières livraisons de la *Coscienza Cristiana.*

Janvier.

Programme.

O. Cocorda. Le christianisme et la personne de Christ.

G. Barzilai. Paléontologie biblique. Le Béemoth.

Bulletin bibliographique. — Le Compte-rendu. — Revue du mois.

Février.

O. Cocorda. La personne de Christ et la conscience.
G. Barzilai. Paléontologie biblique. Le Léviathan.
R. Govett. Etudes bibliques. La vie éternelle et le règne de Christ.
Bulletin bibliographique. — Œuvres de M. Peccenini.
Revue du mois.

Mars.

Deux mots à l'*Eco della Verità.*
O. Cocorda. La conscience et la révélation.
F. Lagomarsino. L'Union des églises libres italiennes.
Cde R.-B. Les ramoneurs à Milan.
Bulletin bibliographique. — Revues religieuses en Italie.
Revue du mois.

PHILOSOPHIE.

Fr. Hoffmann. — Ecrits philosophiques. tome ii [1].

Le *Compte rendu* a déjà fait connaître à ses lecteurs, par une analyse détaillée, le contenu du premier volume de cet ouvrage [2]. Nous nous bornerons pour le second volume à en indiquer les morceaux divers et à rendre un compte sommaire de celui qui nous paraît le plus important.

I. La doctrine de Dieu, d'après J.-G. Fichte.

II. De la personnalité de l'absolu, sous la forme d'une lettre adressée à M. Michelet, l'hégélien.

L'auteur s'attaque au panthéisme tel qu'il s'est formulé dans l'idéalisme absolu de Hegel, et il s'applique à démontrer, l'une après l'autre, les contradictions qu'il attribue à l'hégélianisme, et les confusions d'idées qui sont, suivant lui, à la base de cette philosophie. La matière est le produit de la pensée, mais celle-ci n'est pas la pensée d'un être pensant. La pensée absolue est une pensée inconsciente, aveugle; et c'est de cette matière, produit de cette pensée inconsciente et aveugle, que provient la pensée consciente dans l'être fini. Ce contre-sens est fondé sur le principe que la conscience implique la séparation entre un sujet et un objet, et, par là même, une

[1] *Philosophische Schriften*, von Fr. Hoffmann. IIer B. 1869. 1 vol. in-8 de XXXVIII et 453 pages.

[2] 1868, pag. 320.

limitation. Or, raisonner ainsi, d'après notre auteur, c'est faire une colossale confusion d'idées, c'est confondre la limitation et la détermination. Tout être limité (fini) est déterminé ; mais tout être déterminé n'est pas limité. Dieu n'est pas l'infini indéterminé, mais l'infini déterminé. Il est absolument arbitraire d'affirmer qu'il n'y a que l'être fini qui soit capable de cet acte de dédoublement intérieur qui constitue le fait de conscience. Cet acte, Dieu, l'être infini, peut aussi l'accomplir ; la seule différence, c'est qu'il l'accomplit d'une manière infinie. L'être infini renferme toutes les puissances, toutes les formes possibles de l'existence finie, et, par cela même, toutes les formes de cette existence qui sont devenues pour lui des réalités.

La négation de la personnalité de Dieu a pour conséquence immédiate de substituer à Dieu une puissance aveugle. Cette puissance est la raison logique du monde, qui toutefois ne peut pas être quelque chose de réel et n'est qu'une pure abstraction des lois et des formes de l'univers, au moyen desquelles nous pensons les choses. Mais une loi ne saurait être, en dernière analyse, que l'expression d'une volonté consciente.

Une autre conséquence de l'impersonnalité de Dieu est la négation de la liberté morale et, avec celle-ci, de la survivance personnelle. De ce que l'action consciente dans l'être fini peut n'avoir pas pour principe la vraie liberté, on conclut à tort que celle-ci appartient à la nature qui agit aveuglément et nécessairement, que tout ce qui arrive n'est qu'un procès nécessaire et que le mal constitue la condition indispensable du bien. Notre auteur affirme, au contraire, avec Baader, que l'homme *devait* ne pas perdre, par la chute, la vraie liberté, qu'il *pouvait* rester bon, et que l'existence de Christ, qui a éte sans péché, est une preuve qu'il était possible à l'homme de rester sans péché; ce qui revient à dire, en d'autres termes, qu'un homme sans péché ne cesse pas d'être homme, que l'esprit ne se refuse pas à concevoir un état de l'humanité sans péché, et que la chute par conséquent n'a pas été un intermédiaire nécessaire.

Et quand même nous accorderions que les individus spirituels sont anéantis par la mort et qu'ils ressuscitent dans des individus nouveaux, — comme une masse de métal qui serait refondue sans cesse, — il n'en résulterait point que l'esprit absolu pût être une série indéfinie d'individus spirituels et avoir, par eux et en eux, conscience de lui-même. Hegel ici se contredit de la manière la plus étrange. Il affirme, d'un côté, que l'esprit absolu est arrivé à la conscience absolue de soi, c'est-à-dire que le développement est ac-

compli, et, d'un autre côté, il présente ce développement comme se prolongeant *in infinitum*.

III. Souvenirs relatifs à Ernest de Lasaulx.

IV. Lettre à M. le professeur Ulrici à propos de son ouvrage *Dieu et la nature*.

V. La doctrine de Schopenhauer.

VI. L'art dans ses rapports avec le développement de la culture et les formes de l'idéal dans l'humanité, par M. Carrière.

VII. Les philosophies de Baader et de Herbart.

VIII. Le christianisme et la culture moderne, par Hamberger.

IX. Arthur Schopenhauer, par Gwinner.

X. Système et histoire du naturalisme, par Löwenthal.

XI. Oeuvres complètes de Fr. de Baader.

XII. J.-J. Wagner, sa vie, sa doctrine et son œuvre, par Rabus.

XIII. La position des chrétiens à l'égard de la politique de Fabri.

XIV. Etudes sur la nature et sur la civilisation, par Bœhner.

XV. Les philosophies de Baader et de Schopenhauer.

XVI. Les conceptions atomistiques et dynamiques de la nature.

XVII. La doctrine de Dieu dans la philosophie de Schelling.

REVUES.

Philosophische Monatshefte. 1870.

Tome V. — Quatrième livraison.

E. Bratuscheck. MM. Kuno Fischer et Trendelenburg.

M. Meyr. Le temps sans fin et l'éternité.

Bulletin. — Vie de Schleiermacher, par W. Dilthey. T. I (1870). — Les questions les plus importantes de notre époque, par G.-H.-G. Jahr. T. I: La nature, l'esprit de l'homme et sa conception de Dieu (1870).

Bibliographie. — *Chronique.* — La question des femmes. — Adresse au peuple protestant de l'Allemagne.

Cinquième livraison.

E. de Hartmann. De la nécessité d'une transformation de la philosophie hégélienne sur la base de son principe fondamental.

Fr. Ueberweg. Une critique de la doctrine de Berkeley.

Bulletin. — Les théories sur le hasard, par W. Windelband (1870). — Psychologie naturelle, par P. Despine (1868). — Hegel, pensées

populaires recueillies de ses œuvres, par M. SCHASSLER (1870). — Huit conférences psychologiques, par C. FORTLAGE (1869). — Six conférences philosophiques, par le même (1869).

Chronique. — D. Strauss et E. Renan.

ZEITSCHRIFT FUR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK.

Tome LIV. — Seconde livraison. (1869).

K. STUMPF. Le Dieu de Platon dans son rapport avec l'idée du Bien. (2e article.)

A.-L. KYM. Trendelenburg et ses adversaires. — I. Controverse de Kuno Fischer et Trendelenburg.

Bulletin. — Panormos. *Notata et Cogitata*, par B. V. (1866).

Bibliographie.

Tome LV. — Première livraison.

H. ULRICI. La question logique. I. Logique matérielle ou formelle? Rapport de la logique et de la métaphysique.

F. UEBERWEG. La doctrine de Berkeley est-elle irréfutable du point de vue scientifique?

Bulletin. — Dialectique naturelle, par E. DUHRING (1865). — L'esthétique sur une base réaliste, par I.-H. DE KIRCHMANN (1868). — Fr.-H. Jacobi, sa vie et ses œuvres, par E. ZIRNGIEBL (1867). — La philosophie de l'inconscient, par E. DE HARTMANN (1869). — De la méthode dialectique, par E. DE HARTMANN (1868). — Les âges du monde, par FR. HOFFMANN (1868). — Une lettre de Leibniz, par E. BŒHMER.

Seconde livraison.

H. ULRICI. La question logique. II. Les lois logiques.

J.-H. DE FICHTE. L'âme, l'esprit, la conscience, au point de vue de la psychophysique.

Bulletin. — Le contraire et le contradictoire, par G. KNAUER (1868). — Manuel de philosophie, par A. STŒCKL (1868). — Du mouvement psychophysique, par O. CASPARI (1869).

UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE

PAR

E. DE HARTMANN [1]

C

Métaphysique de l'inconscient.

I. Après avoir étudié l'activité inconsciente dans les phénomènes, nous cherchons à pénétrer jusqu'à son essence. A cet effet rappelons d'abord les différences entre elle et l'activité consciente.

L'activité inconsciente ne subit ni

a) La maladie, ni

b) La fatigue, auxquelles est soumis l'organe de la conscience. A mesure qu'elles se rapprochent de la sphère inconsciente, nos fonctions se fatiguent moins.

c) Toute représentation consciente revêt la forme de la sensibilité, laquelle ne ressemble point aux objets mêmes qui produisent la sensation, ainsi que la physique nous le démontre. La pensée inconsciente, au contraire, n'ayant aucune part à la perception sensible, qui implique la conscience, ne saurait jamais revêtir la forme sensible, ce qui nous permet de supposer qu'elle perçoit les objets tels qu'ils sont, quoique nous ne puissions en réalité aucunement nous figurer cette pensée incons-

[1] *Philosophie des Unbewussten, Versuch einer Weltanschauung*, von E. von Hartmann, Dr phil. Berlin 1871. Dritte Auflage, gr. in-8, 824 pag. — La première édition a paru en 1869. — Voir livraison d'avril 1872.

ciente, dont l'existence nous est démontrée indirectement de tant de façons.

d) L'inconscient n'hésite ni ne doute; il aperçoit simultanément, instantanément le résultat et tous les intermédiaires par lesquels il est obtenu. C'est donc une pensée intemporelle quoiqu'elle soit comprise dans le temps, sous ce point de vue que le résultat en apparaît dans le temps. La pensée inconsciente est donc dans le temps pour autant seulement qu'elle se révèle au monde phénoménal, mais abstraction faite du monde phénoménal elle est réellement intemporelle, éternelle, et le mot *activité* n'en désigne qu'improprement la vraie nature. Ainsi le monde intelligible de Kant n'est autre chose que celui de la pensée inconsciente.

e) L'inconscient est infaillible. Les soi-disant erreurs de l'instinct n'en sont pas; mais quelquefois on prend pour instinct un simple résultat de l'organisation matérielle. Un être doué pour une fin déterminée d'organes très puissants est sollicité à s'en servir même en l'absence de l'objet extérieur auquel ils sont destinés. Ce n'est pas une erreur de l'esprit inconscient, c'est une simplification de sa tâche. D'autres fois l'instinct est altéré ou engourdi par l'habitude, son activité est suspendue ou trop faible ; enfin un instinct juste peut s'appliquer à une représentation consciente fausse, par exemple quand une poule couverait un œuf de craie. Dans ce cas l'instinct est irréprochable, attendu que sa fonction normale ne commence que là où la perception consciente se termine. Les fausses inspirations chez l'homme s'expliquent de même et plus aisément encore.

f) La conscience ne vaut que par la mémoire, qui permet des comparaisons et produit ainsi l'expérience. La pensée inconsciente n'a pas de mémoire, car la mémoire tient à l'état du cerveau; elle ne compare donc pas et n'a pas besoin de le faire.

g) Dans l'inconscient, la volonté et la représentation sont unes et identiques; cela se voit également et dans l'instinct proprement dit, qui tend constamment au maintien et au perfectionnement de l'individu ou de l'espèce, et dans l'inspiration artistique, poétique etc., qui se mesure à l'intérêt que le sujet

éveille. La conscience, en revanche, nous offre un moyen d'émanciper l'intelligence de la volonté. Cette unité de la volonté et de la représentation (qu'on peut constater également dans tous les cas de clairvoyance réelle), nous la trouvons consister en ceci que l'esprit veut la réalisation de sa représentation inconsciente, il veut la réaliser, c'est-à-dire qu'il veut la produire dans le monde des phénomènes, il veut en obtenir conscience, la traduire en représentation sensible par l'excitation du cerveau.

La pensée prise en elle-même ne renferme aucun vouloir, aucun effort, aucun intérêt, et partant aucun sentiment de plaisir ou de peine. Elle est donc indifférente au mouvement et au repos, et ne saurait devenir une force motrice. La pensée en puissance n'a donc en elle-même aucune raison pour passer en acte, et par conséquent toute pensée effective doit avoir une raison d'être hors de la faculté de penser. Pour la pensée consciente, cette raison d'être se trouve dans les vibrations des molécules cérébrales, dans la matière; mais pour la pensée inconsciente, il ne saurait en être de même, autrement la différence essentielle entre l'une et l'autre serait effacée. Il ne reste donc à chercher sa cause que dans la volonté inconsciente, ce qui s'accorde parfaitement avec les résultats de l'induction expérimentale.

Ainsi l'activité du principe inconscient ne consiste qu'à vouloir, la représentation inconsciente n'est que le contenu même de sa volonté, être actif et vouloir sont deux termes synonymes, et c'est l'activité, c'est la volonté qui produit le temps, c'est par elle que la pensée passe de la puissance à l'acte, de l'essence à l'existence manifestée et de l'éternité dans le temps.

II. *Sans cerveau point de pensée*, disent les médecins, car presque tous sont matérialistes. Cette doctrine gagne de plus en plus dans le public. Pourquoi? Parce que les faits semblent évidents. Que le matérialisme s'appuie sur des notions incomprises, telles que la substance et la force, cela ne saurait lui nuire qu'auprès des esprits philosophiques; or ceux-ci sont en très petit nombre. Nulle philosophie ne saurait lutter contre le

matérialisme à moins de tenir compte loyalement de tous les résultats des sciences naturelles et de parler un langage intelligible au grand public.

Schopenhauer a le premier essayé de faire rentrer *dans une forme intelligible* le matérialisme dans la philosophie, et de là vient son succès. Mais il s'est arrêté à mi-chemin. Il livre l'intelligence à la matière et réserve la volonté, c'est une inconséquence. L'intelligence et la volonté conscientes sont soumises aux mêmes lois. L'activité mentale consciente ne s'exerce qu'au moyen du cerveau. Il ne reste qu'à la considérer comme une pure fonction du cerveau ou bien comme l'effet du concours du cerveau avec une substance dont on ne sait absolument rien, sinon que les manifestations s'en règlent toujours sur l'état du cerveau. Toutes les règles de la méthode tendent évidemment à l'élimination de cette hypothèse stérile et superflue où le spiritualisme est acculé. Le matérialisme aura donc cause gagnée aussi longtemps qu'on pourra confondre l'activité consciente avec l'activité spirituelle en général.

Voici les faits principaux qui plaident en sa faveur :

a) Le cerveau est le produit organique le plus riche et le plus élevé dans sa structure et dans sa composition chimique. On a le droit de l'affirmer quoiqu'il soit encore très mal connu sous ces deux rapports.

b) Le cerveau est l'organe le plus vivant, celui où l'échange des molécules est le plus rapide.

c) Le cerveau est sans importance immédiate appréciable pour les fonctions de la vie organique.

d) Dans la série animale l'intelligence se proportionne au développement du cerveau, tandis que les fonctions corporelles sont également parfaites chez tous les animaux.

e) Les facultés intellectuelles sont en raison directe de la masse cérébrale, à égalité de structure et de composition. Cela ressort, pour la masse, des comparaisons les plus variées, — des espèces d'animaux et des races d'hommes entre elles, des âges, des sexes, de la santé et de la maladie, des individus saillants, des époques, etc. Quant à la qualité, on sait déjà que le nombre et la

profondeur des circonvolutions, l'abondance de la graisse phosphorée sont favorables à l'intelligence.

f) L'exercice de la pensée dépense de la matière et fortifie (durcit) le cerveau. L'effort musculaire et l'effort mental sont incompatibles, tandis que les occupations mécaniques sans effort ouvrent la porte aux divagations de l'esprit, qui ne sait où se dépenser.

g) Toute altération du cerveau entraîne une altération de l'activité consciente, sauf les cas assez rares où la fonction d'un hémisphère est suppléée par l'autre, comme il en est des yeux, des poumons, etc. Ceci suppose que l'activité totale ou partielle d'un des hémisphères est paralysée et non pas altérée, dans ce dernier cas l'altération d'esprit serait inévitable. Ainsi s'explique le retour à la raison par le progrès même de la maladie, quand la partie malade cesse de fonctionner. L'altération de l'intelligence marche parallèlement à celle du cerveau jusqu'à la suppression totale de la conscience, il n'y a donc aucune activité consciente en dehors de la fonction cérébrale. L'hypothèse d'une conscience impuissante à se manifester n'est que la défense héroïque d'un système préconçu. Elle implique cette bizarre conséquence que l'organisme si compliqué du cerveau, qui a l'air d'être indispensable à la pensée, serait en fait une pure superfluité. Comment se fait-il d'ailleurs qu'il ne reste aucun souvenir de cette pensée extra-cérébrale? Chacun de nous posséderait-il une double conscience? Non. Et les faits allégués en faveur de cette idée étrange, la conscience du somnambule, la raison qui se rétablit et même s'exalte au moment de la mort, l'indifférence à la douleur jointe à la plus haute activité mentale dans certains cas, tout cela correspond à l'état du cerveau chez les sujets observés, aucun de ces faits ne va dans le sens d'une conscience extra-corporelle.

III. La conscience n'est pas un état, c'est l'effet d'une production incessante, celle-ci ne saurait être observée directement, cela va sans dire. Pour la constater, précisons *la notion de la conscience*. Et d'abord il faut distinguer la conscience de la *conscience de soi*. La conscience ne porte que sur un objet,

elle devient conscience de soi quand le sujet lui-même en est pris pour objet. Si la conscience n'implique pas la conscience de soi, à plus forte raison la simple conscience n'implique-t-elle pas en soi la notion de personnalité. La conscience est la représentation d'un objet quelconque.

Est-elle identique à la forme de la sensibilité ? — Non, car l'inconscient doit avoir pensé cette forme, puisqu'il l'a créée. La conscience pourrait avoir d'autres formes, qui constitueraient autant d'autres mondes. La conscience consiste-t-elle dans la mémoire, dans la comparaison ? — Non, car l'une et l'autre ont la conscience pour condition préalable.

Revenons à la conclusion du chapitre précédent. Acceptons le résultat de l'induction, affirmons que le cerveau est la condition *sine qua non* de la conscience : le cerveau, c'est-à-dire des mouvements moléculaires, ou simplement le mouvement dans l'espace. Quelque monde qu'on imagine, il s'y trouvera quelque chose qui réponde à la matière, et une activité analogue au mouvement ; à ce prix il pourra s'y trouver une conscience. L'esprit inconscient, au contraire, ne saurait être qu'immatériel. Voici donc l'alternative qui se présente : ou nous verrons dans la conscience un pur effet de la matière, sans rapport avec le principe spirituel inconscient ; ou bien nous ferons de la conscience un produit de l'esprit inconscient agissant dans la matière. La première supposition n'est pas seulement incroyable, elle est incompatible avec l'intervention de l'Inconscient dans toutes les opérations de l'intelligence. Nous nous en tenons donc à la seconde ; mais la conscience n'est pas encore expliquée par là. Nous n'en possédons jusqu'ici que les éléments. Le mouvement matériel détermine le contenu de la représentation, il ne donne pas la conscience. Celle-ci n'est pas non plus attachée à la forme sensible, qui peut être représentée d'une manière inconsciente, ainsi qu'on l'a déjà vu. N'étant inséparable ni de la matière de la représentation ni de sa forme, il reste que la conscience soit étrangère à la faculté représentative considérée dans son essence. Ce résultat est inattendu; il choquera même au premier aspect, parce que nous ne sommes pas habitués à séparer ces deux faits :

penser et avoir conscience. Mais il se justifiera de mieux en mieux.

Si la conscience est en effet pour nos représentations un attribut accidentel, et si ce caractère ne lui vient pas de la matière, il n'y a plus qu'une voie possible, c'est d'en assigner l'origine à la volonté. Dans l'Inconscient, la pensée et la volonté sont inséparables. La conscience, avons-nous déjà dit, offre un moyen d'émanciper la pensée de la volonté. A vrai dire, la conscience n'est que cette émancipation même, où réside, nous le montrerons bientôt (XII et XIII) le salut et le but universels. Dans l'Inconscient, la pensée et la volonté sont identiques: il ne pense rien sans le vouloir ; il pense une chose parce qu'il la veut. Mais par l'effet de la matière (dont nous expliquerons la nature et l'origine), il se forme une représentation que l'esprit (l'inconscient) n'a pas voulue, il s'en étonne, il la repousse sans parvenir à la supprimer, et cette surprise, cette négation, cette souffrance sont précisément ce que nous appelons la conscience. Jacques Bœhm et Schelling ont déjà présenté des vues analogues.

La représentation consciente n'est pas simplement l'effet immédiat du mouvement de la matière ; elle vient de la réaction de l'inconscient sur celle-ci, l'inconscient agit donc, mais il est forcé. Les qualités sensibles résultent de cette réaction, et ces qualités sont les éléments dont se compose tout le monde des notions conscientes. Les éléments nous en sont imposés, les combinaisons y sont quelquefois l'effet de la volonté libre. Elles se forment de souvenirs, c'est-à-dire que la volonté reproduit des vibrations cérébrales antérieures. Avant que la représentation consciente se produise ainsi, il faut donc qu'elle ait formé le contenu de la volonté inconsciente, puis que celle-ci se soit représenté le point du cerveau sur lequel elle devait agir. Ce point vibre donc, et la réaction de l'esprit inconscient s'accomplit suivant une loi nécessaire. Ainsi se produit la notion consciente, qui peut ensuite devenir l'objet d'une volonté consciente elle-même. Si nous avons exclusivement parlé jusqu'ici de la conscience *des représentations,* c'était pour simplifier et non dans l'opinion que la représentation soit l'unique

objet de la conscience. Mais si notre genèse de la conscience est vraie, cette explication doit valoir pour tout objet quelconque. Il y a plus, elle doit nous enseigner quels objets peuvent arriver à la conscience et quels ne le peuvent pas. Outre la représentation, nous avons conscience du plaisir, de la douleur et de la volition. Mais la douleur n'est autre chose que l'état d'une volonté qui n'est pas satisfaite. Cet état est nécessairement imposé du dehors, et rentre par conséquent dans les conditions de la conscience. La déduction en est claire. Aussi bien rien n'apparaît-il à la conscience plus énergiquement que la douleur, indépendamment de toutes les déterminations qui peuvent l'accompagner. Quant au plaisir, si notre analyse est exacte, il ne saurait être immédiatement perçu, puisque le plaisir n'est que la volonté satisfaite, or la volonté se satisfait elle-même, elle ne rencontre pas dans le plaisir l'opposition qui nous a semblé nécessaire à la conscience. Mais il doit en être autrement quand la conscience est née et que l'expérience acquise permet des comparaisons. Alors l'esprit perçoit la différence entre la peine et son contraire, il observe que la satisfaction de la volonté, l'absence de peine, dépend de circonstances extérieures, et il prend ainsi connaissance du plaisir.

Suivant nos principes, la peine est donc connue avant le plaisir ; l'observation de l'enfance confirme pleinement cette conclusion, qui nous fait comprendre pourquoi les jouissances s'affadissent tellement par l'habitude, tandis que les plus légères paraissent grandes à ceux que la vie n'a point gâtés.

Nous avons appelé le vouloir conscient ou inconscient suivant son objet ; mais si notre déduction de la conscience est fondée, il en résulte évidemment que le vouloir en lui-même ne saurait lui apparaître en aucun cas. Nos désirs, en effet, peuvent se contredire, mais la volonté, qui en est la résultante, ne s'oppose jamais à la volonté. L'expérience confirme encore cette conclusion. L'apparence contraire n'est qu'une illusion psychologique comme il y en a tant : l'esprit est possédé par la représentation d'un acte possible, il l'effectue sachant bien qu'il n'y est contraint par rien d'extérieur ; de là il conclut qu'il est cause de cette action, et c'est cette conclusion que nous ap-

pelons la conscience de vouloir. C'est une perception immédiate dans le sens où nous percevons immédiatement l'objet matériel, dans le sens où je sens non pas dans mon cerveau, ni dans mes nerfs, ni dans mes doigts, mais au bout de ma plume la résistance de mon papier.

Ayant appris ainsi à connaître la volonté comme cause, on ne tarde pas à la connaître comme effet. On constate que les représentations agréables provoquent une action destinée à les conserver, et l'inverse. On acquiert ainsi la loi des motifs, qui ne souffre aucune exception réelle : on apprend que le plaisir excite un désir. Puis les sensations sont d'inégale intensité, les mouvements pour en acquérir, pour en conserver l'objet ou pour le repousser et pour le détruire diffèrent également en force et en durée, ce qui conduit à reconnaître des degrés dans la force de la volonté. Ce qui rend vraiment incurable l'illusion d'une conscience directe de la volonté, ce sont les sentiments qui l'accompagnent, et qui sont bien réellement perçus. Ainsi le sentiment de douleur tempéré d'espérance dont la conscience est remplie dans l'intervalle à peu près inévitable entre la formation de notre dessein et son exécution. Certains sentiments sont inséparables de certaines volitions et nous permettent de les reconnaître, tout en ouvrant le champ à certaines erreurs, en particulier les sentiments instinctifs, dont l'objet réel ne nous est point toujours connu. Ainsi l'amoureux, dont la tristesse et la félicité tiennent également à l'attente d'une chose impossible.

Ces sentiments qui accompagnent les désirs forment des espèces parfaitement distinctes et se lient à des sensations et à des modifications corporelles bien déterminées. Ainsi dans la peur, la fureur, la jalousie, l'effort intellectuel. Nous percevons donc notre volonté avant, pendant et après la volition, dans le motif qui la sollicite, dans les sentiments qui l'accompagnent, dans l'acte qui en résulte ; mais la volonté elle-même, nous ne la percevons pas, et quand vous diriez : « Je sais bien pourtant que je veux vous contredire dans cette minute, » vous ne percevriez pas votre volonté, mais seulement son objet et les sentiments qui l'accompagnent.

Une dernière preuve, irrécusable : celui qui saurait toujours ce qu'il veut serait le sage, et le sage n'existe pas. Nous savons ce que nous voulons dans la mesure où nous sommes raisonnables, où nous connaissons notre propre caractère, où nous connaissons la loi des motifs, etc. L'expérience nous enseigne que bien souvent nous avons cru vouloir une chose tandis que nous en voulions réellement une autre. Tout cela est incompatible avec une conscience directe de la volonté. Sur la question de savoir si nous avons mal ou pas, il n'y a pas d'hésitation, pas d'erreur possible.

C'est parce que la volonté se dérobe à la conscience que la philosophie en méconnaît si souvent l'essence et s'efforce de la résoudre en représentation ; ainsi Herbart, Spinosa, en quelque mesure Hegel. Cette erreur est inévitable dans un point de vue qui ne connaît que l'activité consciente. Inversement les dilettantes comme Schopenhauer prétendent avoir directement conscience de la volonté comme formant leur essence. Ils ne perçoivent autre chose que ce que nous avons dit.

Notre principe va subir une dernière épreuve. Il n'y a pas de plus ni de moins dans la négation. Si la conscience est une négation, il peut bien y avoir du plus ou du moins dans l'objet perçu ; il peut y avoir encore du plus ou du moins dans la volonté qui produit la conscience en en repoussant l'objet, mais il ne saurait y avoir de plus et de moins dans la conscience. Un objet est perçu ou il ne l'est pas. C'est ce qu'il faut établir par l'expérience, et l'entreprise offre bien quelque difficulté. Mais d'abord ne confondons pas la conscience avec la conscience de soi, pas davantage avec l'attention, ce courant d'innervation tantôt volontaire, tantôt réflexe. Autre chose est l'attention, autre la conscience, puisque l'attention étant un fait matériel, comme il est aisé de s'en rendre compte, une tension nerveuse et musculaire tombe elle-même sous le regard de la conscience. L'attention augmente la sensibilité des organes et par là rend possible la perception d'impressions trop faibles sans cela pour déterminer une réaction. Il est probable même que l'attention augmente l'intensité de toutes les sensations sur lesquelles elle s'applique, quoique cela ne puisse pas être démontré. Pour

les représentations de mémoire, l'attention leur donne plus d'étendue et de précision, en portant les vibrations cérébrales jusqu'à la périphérie. Enfin, circonstance plus importante encore, l'attention portée sur un point modifie le contenu de la conscience en se retirant des autres impressions, le plus souvent très multiples, entre lesquelles elle se dispersait auparavant. Il y a donc des degrés dans l'attention, puisque l'attention consiste en vibrations nerveuses; et ces degrés de l'attention modifient essentiellement le contenu de la conscience. Cette analyse explique très bien comment on croit trouver des degrés dans la conscience elle-même, quoique en réalité il n'y en ait point.

Quant à la conscience de soi, nous avons déjà vu qu'elle est un cas particulier de la conscience. Peut-il y avoir conscience sans aucune conscience de soi quelconque? Il est difficile de l'établir. Mais incontestablement la conscience la plus claire peut être accompagnée d'un minimum de conscience de soi. Tel est le cas dans l'admiration, dans l'effort intellectuel, dans la production poétique. La pensée ne produit rien qui vaille si l'on ne sait pas s'oublier soi-même et se concentrer dans l'objet, — excepté pourtant dans la vie pratique, lorsque nous délibérons sur nos propres intérêts. Mais ces natures toutes pratiques qui ne s'oublient jamais elles-mêmes sont impropres à l'art comme à la science. Tout ceci montre que la conscience et la conscience de soi sont deux choses bien différentes, quoique on les confonde très souvent. La conscience de soi-même a des degrés, parce qu'elle possède un contenu déterminé, le *moi*, lequel n'est pas lui-même une pure forme. La conscience de soi est au minimum lorsqu'elle n'embrasse que notre activité présente, elle grandit à mesure qu'elle s'étend dans le passé et dans l'avenir. La conscience pure et formelle reste la même quel que soit son contenu, et par conséquent elle ne comporte pas de degrés, mais aussi longtemps qu'on ne distingue pas ou qu'on distingue mal la conscience *de soi* de la conscience *en soi*, il est naturel d'attribuer des degrés à cette dernière.

Ces malentendus écartés, on n'accusera plus de paradoxe notre assertion que la conscience de l'homme et celle de l'animal infime sont égales en tant que conscience. Ce qui les dis-

tingue, c'est leur contenu, lequel varie suivant la différence des organisations. Il est clair par exemple que l'escargot, dont les yeux imparfaits remplacent nos cinq sens, ne saurait distinguer aussi nettement que nous le faisons les sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, et que chez lui chacune de ces catégories est moins riche en nuances précises que chez nous. En outre son attention est certainement moins énergique, attendu que l'organe en est moins développé. Nous en dirons autant de la mémoire, point de départ des comparaisons, de l'abstraction, etc. Ces différences sont essentielles, mais elles tiennent toutes au contenu, au détail, à la distinction, à l'intensité, au nombre des représentations.

Avant de quitter ce sujet, demandons à la méthode expérimentale ce qu'elle nous apprend sur l'unité de la conscience. L'unité de la conscience repose sur la mémoire : elle existe entre le moment actuel et le moment écoulé lorsque nous nous rappelons ce dernier ; elle subsiste virtuellement lorsque nous pouvons nous le rappeler. Mais qu'est-ce que se rappeler ? qu'est-ce qui imprime à une représentation le caractère du souvenir ? — Une représentation accessoire, beaucoup plus faible que la principale et que nous jugeons pourtant être cause de la principale.

L'unité de la conscience entre deux moments de la durée réside ainsi dans l'acte de comparer deux représentations présentes, dont l'une figure le présent, tandis que l'autre vaut comme passé. Quand cette comparaison n'est pas possible, il n'y a pas d'unité de conscience.

Ce que nous disons des différences dans le temps s'applique aussi à l'espace. Les représentations qui se produisent d'un côté du cerveau sont distantes de quelques pouces de celles qui se font de l'autre, cependant elles appartiennent à la même conscience, parce que nous pouvons toujours les comparer. Il n'en est pas de même des représentations qui se produisent dans la moëlle et dans les ganglions : généralement le cerveau n'en a pas conscience, sauf par cette communication d'ébranlement qui produit ce qu'on appelle le sens général (*gemeingefühl*). Cela s'explique aisément par l'anatomie. L'unité de la

conscience dépend de la transmission des vibrations et s'y proportionne. Des représentations formées en deux points différents ne sauraient être comparées que si les vibrations d'un des centres se transmettent à l'autre sans altération. Dans ce cas les deux consciences n'en forment plus qu'une. Les jumeaux siamois n'aimaient pas à jouer l'un contre l'autre, pas plus que nous nous ne soucions de jouer de la main droite contre la main gauche. S'il était possible d'établir entre deux cerveaux une communication aussi parfaite que celle qui existe entre les deux hémisphères d'un même cerveau, les deux personnes n'en feraient plus qu'une, car l'une ne discernerait pas ses pensées de celles de l'autre.

IV. L'identité de *conscience* chez tous les animaux conduit naturellement à la question *des plantes*. La plante est-elle animée, ainsi qu'on l'a toujours cru hors du judaïsme et du christianisme? Les faits recueillis par Fechner, Authenrieth, Schopenhauer, etc., conduisent à l'affirmative. On les résume en les éclairant par la distinction entre l'âme inconsciente et la conscience.

Et d'abord chez les plantes comme chez les animaux, l'esprit inconscient se manifeste *a) par l'activité plastique organique*, au sujet de laquelle il faut remarquer que le principe de décentralisation prévaut dans la plante. Le nombre des rameaux et des feuilles est indifférent, mais la disposition des organes y est absolument déterminée, quoique ce type morphologique invariable n'ait aucune importance appréciable pour les fonctions. Les dispositions les plus ingénieuses abondent dans les plantes et suppléent à l'insuffisance de l'instinct chez des êtres aussi limités quant au mouvement volontaire : dispositions pour l'alimentation (piéges tendus aux insectes, etc.), pour la reproduction et pour le transport des semences aux lieux convenables dans les circonstances les plus variées, etc.; *b) par la puissance médicatrice*, qui cependant a moins d'occasions de s'exercer que dans les animaux, les organes similaires étant en nombre illimité; *c) par les mouvements* dits *réflexes*, où nous comprenons à juste titre tous ceux qui ne sont pas susceptibles d'être expliqués

par la physique et par la chimie ; *d) par l'instinct,* inséparable de la production organique et du mouvement réflexe, instinct limité, comme on le comprend, mais pourtant imméconnaissable dans les mouvements pour chercher la lumière, variant dans le même sujet suivant les circonstances, dans les actes de fécondation, dans les évolutions des plantes grimpantes, etc.; enfin *e)* par *le sens de beauté* (dont l'auteur affirme l'existence sans faire d'effort pour la démontrer).

La plante a donc une pensée et une volonté inconscientes. Et la conscience? Cela est plus difficile à établir. Les deux règnes organiques ont un point de départ commun ; ils ne sont pas superposés, mais coordonnés, la supériorité de l'animal quant à la conscience est compensée par son infériorité plastique. La plante en effet organise la matière, tandis que l'animal la désorganise : tel est le trait le plus général de leur opposition, qui n'a d'ailleurs rien d'absolu ni d'abstrait. Ces deux fonctions s'unissent en chacun des deux systèmes, mais en proportions inégales. Aussi ces deux règnes ont-ils beaucoup plus de traits communs qu'il ne semble au premier examen, même dans les formes extérieures et dans la composition chimique. Il y a des genres dont les espèces se distribuent entre les deux règnes, d'autres semblent passer de l'un à l'autre dans leurs métamorphoses: les spores de plusieurs ordres inférieurs de plantes sont en tout semblables à des infusoires. Des traits proposés pour distinguer l'animal du végétal : locomotion partielle ou totale, mouvement spontané, bouche, estomac, aucun ne satisfait à la tâche.

Ces considérations ne s'écartent pas de notre objet : en effet si nous trouvons encore la sensation et la connaissance dans les organismes qui n'ont que les traits communs aux deux règnes, nous apprendrons d'eux à quelles conditions matérielles sont attachées la sensation et la conscience. Et si nous en trouvons les conditions aussi bien remplies par les plantes plus développées que par les organismes rudimentaires, nous n'aurons plus de prétexte pour refuser ces attributs aux premières.

Ces suppositions sont conformes à la réalité. Partout où

nous observons des réactions qui attestent une force sensible aux agents extérieurs, nous savons qu'il y a conscience, et nous avons constaté de telles réactions dans les plantes. Les nerfs sont assurément la meilleure forme connue que la matière puisse prendre pour donner naissance à la sensation, mais les nerfs ne sont pourtant point indispensables à la production et à la transmission des sensations, comme le démontrent suffisamment la physiologie et la pathologie humaines. Les polypes n'ont pas de nerfs et cependant ils chassent leur proie et se battent pour elle, ils cherchent la lumière; ils possèdent évidemment une conscience assez riche, assez précise encore pour comporter nombre de degrés inférieurs. Comment serait-il donc possible de refuser toute conscience aux algues, aux infusoires, qui les précèdent immédiatement? Ce qui rend les nerfs si propres à sentir, c'est leur consistance semi-liquide, la disposition de leurs molécules et leur composition chimique très élevée. Mais nous trouvons une consistance, une disposition, une composition chimique analogues dans la masse des organismes inférieurs, et nous les trouvons encore dans les parties proprement vivantes des végétaux plus complets. Leur genre de vie les rend indifférents à ce qui se passe en dehors; ce n'est qu'accidentellement que nous pouvons saisir chez eux les manifestations de la vie consciente; néanmoins nous en voyons assez pour affirmer qu'ils sentent la lumière lorsqu'ils la cherchent, nous affirmons qu'ils sentent la digestion, qu'ils sentent dans leurs amours, dans la floraison, où l'activité chimique se rapproche en eux de la chimie animale. La conscience de la plante est inférieure à celle d'un animal, même assez pauvre, puisque la plante n'a pas de sens; mais elle possède une conscience.

Quelle est l'unité de cette conscience? Peu de chose assurément. L'unité de conscience dépend des comparaisons, et celles-ci des transmissions, qui sont fort lentes dans le végétal le mieux doué. Cette unité de conscience ne se trouve ni dans l'arbre, ni dans la fleur, à peine dans une étamine. Mais la plante n'en a pas besoin, elle n'a besoin ni de comparer, ni de réfléchir. Les sensations isolées lui suffisent.

V. Tout en reconnaissant dans la matière organisée la condition *sine quâ non* de la conscience, nous avons cherché jusqu'ici à démontrer qu'un principe spirituel inconscient domine la matière : pour faire un pas de plus il nous faut rechercher, à la lumière des sciences naturelles, *en quoi consiste la matière.* Celles-ci n'ont guère approfondi une question qui proprement n'est pas de leur ressort ; mais elles nous fournissent les moyens de l'étudier.

Les molécules des corps que nous appelons simples, quoique plusieurs d'entre eux soient fortement soupçonnés de ne l'être point, diffèrent les unes des autres par leur forme, on le conclut du moins de la manière dont se disposent leurs assemblages et dont s'exerce leur action réciproque. La chimie moderne ne voit plus dans les molécules des différents corps que des assemblages d'atomes identiques. Ceux-ci devant agir également dans toutes les directions ne peuvent être conçus que comme sphériques, si toutefois ils sont réellement matériels. Tels seraient les atomes corporels. On admet en outre des atomes d'éther, interposés entre les molécules corporelles et remplissant les espaces célestes. Les atomes corporels s'attirent, les atomes d'éther se repoussent. Les atomes corporels convergeraient tous vers un seul point sans la résistance de l'éther, qui s'interpose même entre les molécules élémentaires des corps composés, car autrement leur association ne saurait être rompue.

Les atomes corporels et les atomes éthérés se repoussent réciproquement, d'où suit que l'éther est moins pressé dans l'intérieur des corps que dans l'espace libre. La théorie atomique rend très bien compte des phénomènes, et permet d'expliquer par un même principe les différentes forces qu'on avait jusqu'ici distinguées : gravitation, élasticité, chaleur, galvanisme, affinité, etc. La force d'*inertie,* qui avait paru présenter quelque difficulté, ne tient qu'à la relativité du mouvement, et s'explique aussi bien que les autres par l'opposition du corps et de l'éther, par l'attraction et la répulsion. Mais à les bien examiner, nous verrions ces principes admis aujourd'hui se simplifier à leur tour comme d'eux-mêmes.

On admet que les atomes d'éther se repoussent entre eux et repoussent les atomes corporels. Ils se comportent donc de même façon envers tous les atomes quelconques, une seule et même force suffit pour rendre compte de tous leurs effets. Les atomes corporels, au contraire, s'attirent et repoussent les atomes éthérés. On les doue à cet effet de deux forces absolument opposées, mais cette hypothèse peu vraisemblable est en réalité superflue : pour qu'ils paraissent repousser l'éther il suffit qu'ils en soient repoussés, leur force répulsive peut être nulle ou même être exprimée par une quantité négative, pourvu que cette quantité soit moindre que la répulsion positive exercée par l'éther. Il suffit donc en définitive d'admettre la répulsion comme essentielle à l'atome éthéré, l'attraction comme essentielle à l'atome corporel.

D'ailleurs, au delà d'une certaine distance, les atomes d'éther et les atomes corporels ne se repoussent plus. En effet si, passé une certaine limite, l'attraction de la masse corporelle ne prévalait pas par la répulsion totale de l'éther, celui-ci s'étendrait à l'infini, tandis que l'astronomie et la philosophie nous obligent également à prononcer que l'univers matériel est borné dans son étendue. Il y a donc une distance finie où la répulsion de l'éther pour le corps et l'attraction exercée par le corps sur l'éther se balancent. A de moindres distances, la répulsion de l'éther l'emporte, mais elle décroît avec la distance beaucoup plus rapidement que l'attraction de l'atome corporel. Ceci confirme encore la supposition la plus simple, suivant laquelle le corps est purement attractif, l'éther purement répulsif.

Le nombre des atomes des deux sortes est un nombre fini, puisque l'existence actuelle d'un nombre infini est contradictoire. Il n'y a pas de raison pour supposer que ces deux nombres ne sont pas égaux. On aurait donc pour chaque atome corporel un atome éthéré, et les deux espèces se distingueraient essentiellement par la direction opposée de leurs forces. En les fondant l'une avec l'autre, on supprimerait la force dans l'univers. En d'autres termes, la force dans l'univers, l'univers matériel naît d'une opposition, d'une polarité.

On ne peut plus mesurer la masse des corps par leur poids

du moment qu'on admet l'existence de l'éther, qui, n'ayant pas d'attraction, ne saurait avoir aucun poids. On ne peut mesurer la masse qu'à la force d'inertie, qui est commune au corps et à l'éther, mais par là nous n'apprenons pas en quoi consiste la masse. On la définit : le produit du volume et de la densité, mais qu'est-ce donc que la densité, sinon la distance des atomes ? La masse d'un corps serait donc simplement le nombre des atomes qui le constituent, et par conséquent on ne saurait attribuer une masse aux atomes isolés, ni les comparer entre eux sous le point de vue de leur masse : l'atome est l'unité de masse.

Ceci nous amène à notre question, qu'est-ce que la matière ? La matière, avant toute analyse, c'est l'objet de nos perceptions. C'est très particulièrement ce qui nous heurte. Mais la science nous enseigne que les perceptions de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût sont l'effet de vibrations, et se ramènent à des mouvements. Elle nous enseigne que la résistance des corps résulte de l'insurmontable répulsion qu'exercent les atomes éthérés à de très petites distances, mais qu'il ne saurait être question de toucher directement l'atome lui-même. Ainsi l'atome ne nous est connu que par ses forces et non point par sa matière — à moins que sous ce nom de matière on n'entende un système de forces atomiques, et tel est effectivement l'unique sens que ce mot comporte dans la science : c'est une formule, un signe abbréviatif pour désigner un système de forces. En effet, comme l'hypothèse ne doit jamais aller au delà du besoin, et que tout ce que nous appelons communément les effets de la matière se trouve résulter des forces, il est évident que l'idée d'une matière distincte de la force ne se justifie d'aucune façon. Toutefois elle s'est produite de si bonne heure et nous est devenue si familière qu'il est extrêmement difficile de la déraciner, et pourtant ce n'est qu'un préjugé des sens, comme celui qui nous fait juger la lune plus grande à l'horizon que lorsqu'elle est élevée, quoiqu'elle mesure en réalité le même nombre de degrés. Les savants ne s'occupent jamais de la matière sans la résoudre en forces, et pourtant il en est bien peu qui soient disposés à tirer avec nous la conclusion de leur procédé. Ils oublient que

la matière ne se perçoit point directement, qu'elle est une simple hypothèse, soumise à l'obligation de se justifier, et que cette justification n'a jamais été présentée, bien au contraire, puisque partout où l'on croit saisir la matière on trouve la force à sa place. Lorsqu'on les serre, ils désertent la méthode qu'ils préconisent exclusivement, et se réfugient dans l'*a priori*.

« Nous ne saurions, disent-ils, penser la force sans matière, la force a nécessairement un substrat, elle agit nécessairement sur un objet : ce susbtrat des objets, c'est la matière. »

Examinons ! Et d'abord l'esprit peut tout penser, il peut unir toutes les notions qu'il possède, sauf les contradictoires. La force est une notion distincte, l'existence indépendante également. Chacun peut unir ces deux notions, à moins qu'elles ne répugnent. Mais l'inverse n'est pas aussi vraie : on ne peut pas penser la force unie à la matière, parce qu'on ne saurait penser la matière sans la force ; le mot n'a pas de sens. Quel sens y rattacherions-nous ? *cause de la résistance que nous éprouvons ?*

Cette définition ne vaut plus depuis que nous savons que cette résistance tient à la force répulsive des atomes. — La *masse* se résout également en forces atomiques. — L'*impénétrabilité* n'est encore que la force répulsive des atomes, laquelle est supérieure à toute autre à de très faibles distances ; elle n'appartient pas aux atomes corporels. — La matière est le *substrat* de la force, mais qu'est-ce qu'un substrat ? Si l'on entend par là ce qui est au fond, ce mot est synonyme de principe, c'est donc une forme de la causalité, et ce n'est pas du tout ce que l'on cherche. Hors de là, il ne reste qu'une image assez grossière. D'ailleurs, encore un coup, il ne suffirait point à l'hypothèse que ce substrat de la force pût être pensé, il faudrait que la force sans substra ne pût pas être pensée, ce qui n'est pas vrai.

Enfin la force réclame un objet. — Ceci est accordé ; mais pourquoi l'objet auquel s'applique une force ne serait-il pas une autre force, comme, dans le domaine de la conscience, nous voyons, par exemple, la représentation du motif solliciter la volonté. Les rapports des forces atomiques obéissent à la loi d'une parfaite réciprocité, cela seul devrait détourner de leur chercher un autre objet qu'elles-mêmes. Cet objet, pure-

ment passif suivant l'hypothèse, n'est qu'une source de difficultés et de contradictions. Soient les atomes A et B composés chacun de force et de matière ; ces forces n'agissent point l'une sur l'autre, mais la force A agit sur la matière B, et réciproquement. Ainsi les matières se rapprochent par l'effet des forces. Mais puisque les forces, elles, ne s'attirent pas, elles doivent rester en place et se séparer de leurs matières respectives. Pour éviter cette conséquence, il faudrait avouer que la matière A oblige sa force A à se déplacer. La matière agirait donc, et par conséquent elle se résoudrait en force. Ceci n'est pas la seule obscurité que présente cette notion de la force indissolublement liée à la matière. Réside-t-elle au centre de l'atome, cette force, ou bien occupe-t-elle l'atome entier ? Si elle est au centre, ce n'est plus à la matière qu'elle est liée, mais à un point mathématique et par conséquent immatériel. Si la force est répandue dans tout l'atome, au contraire, elle se divise à l'infini comme l'atome lui-même et ne saurait agir uniformément dans tous les sens. Ces considérations ont obligé les Cauchy, les Ampère, etc. de confesser que l'atome est inétendu. Mais si la conception de la matière étendue se résout en éléments inétendus, elle est perdue.

Essayons donc de nous en passer. Nous désignons sous le nom d'atome ou de force atomique une cause de mouvement rayonnant en tous sens autour d'un point mathématique. Nous admettons que ce point, siége de la force, est susceptible de changer sa position relativement à d'autres points. Jusqu'ici nous sommes d'accord avec les naturalistes. Nous admettons de plus que les atomes agissent les uns sur les autres, dans ce sens que l'attraction ou la répulsion réciproques de A et de B produisent le rapprochement ou l'éloignement des deux siéges de force. Ceci nous paraît suffire à tout ; nous ne mettons en œuvre que des notions déjà consacrées ; nous éliminons seulement quelques hypothèses superflues et mal motivées, qui se sont formées autour d'un concept inintelligible.

Le dynamisme atomistique dont nous venons de tracer l'esquisse nous semble unir les avantages des deux points de vue qu'il concilie, tout en évitant leurs défauts. Leibnitz et Schel-

ling en ont déjà exprimé le principe ; ils n'ont pas pu l'employer avec succès dans l'explication des faits particuliers, le premier parce que la physique de son temps n'était pas assez avancée, le second parce qu'il n'a pas pratiqué la méthode expérimentale. Ainsi le dynamisme est resté sans forme, impropre à servir de base aux calculs. L'atomisme matérialiste a prévalu faute de mieux, sans s'être jamais blanchi du reproche de contradiction formelle qui s'attache à la notion d'atomes étendus.

Il y a donc suivant nous des forces attractives et répulsives en nombre égal. Les actions de chacune de ces forces suivent des lignes qui se coupent en un point, siége de la force. Ce siége est mobile. Toute force quelconque agit sur toute autre conformément à sa nature propre. La force attractive prend le nom d'atome corporel, la répulsive s'appelle atome d'éther. Aux moindres distances la répulsion prévaut, puis les deux forces se balancent, enfin l'attraction l'emporte. Plusieurs atomes corporels, rapprochés malgré l'interposition d'atomes éthérés, forment les molécules élémentaires; plusieurs molécules élémentaires de formes différentes groupées de même façon, la molécule composée ; plusieurs molécules composées forment un corps. La matière est donc un système de forces atomiques en équilibre. Les combinaisons et les actions de ces forces produisent tous les genres de phénomènes désignés sous le nom de forces de la matière. Dans l'empire inorganique, nous ne trouvons absolument que ces forces. La notion de force étant ainsi circonscrite, il nous reste à voir ce qu'elle comprend.

L'atome corporel s'efforce d'attirer à lui tous les autres atomes. Cet effort aboutit quand il peut ; en tant qu'effort il est distinct de sa réalisation, et cependant il comprend en lui le rapprochement et sa règle, puisqu'il s'exerce d'une façon constante et régulière : l'attraction les comprend sans en être encore la réalité, qu'est-ce à dire sinon qu'elle les comprend d'une manière idéale, à titre de représentation ? L'effort implique donc une représentation, par où nous entendons une représentation inconsciente. Et pris en lui-même cet effort de l'atome vers la réalisation d'un objet représenté ne peut être

qu'un vouloir, vouloir inconscient, d'abord en lui-même, ainsi que l'est tout vouloir, puis dans son objet, comme on vient de de le dire. Nous ne forçons pas la notion de la volonté pour y faire entrer la force atomique, cette notion s'est graduellement élargie d'elle-même. Il faut renoncer à donner un sens au mot force, ou quand on essaye de le définir, on y trouve exactement les mêmes éléments que dans la notion de volonté. (Voyez A, IV.) Mais le mot volonté est de beaucoup le plus intime et le plus clair des deux, parce qu'on a l'habitude d'appeler forces ce qui n'est en réalité que des effets.

La matière se résout donc en volonté et en représentation. La différence radicale entre l'esprit et la matière s'évanouit et fait place à une différence de degré dans la manifestation d'un seul et même principe, l'éternel inconscient. L'atome n'est pas dans l'espace. En effet, on peut distinguer deux espaces, l'espace idéal et l'espace réel, comme on peut distinguer la volonté et la représentation dans l'atome. Mais la représentation n'est pas dans l'espace idéal, qu'elle produit, la représentation n'est pas non plus dans l'espace réel, ce qui est dans l'espace réel, c'est le cerveau et les vibrations du cerveau. La volonté fait passer l'idéal dans la réalité ; elle renferme donc l'espace idéal et produit l'espace réel. Ainsi l'atome est antérieur à l'espace, inétendu. — L'expérience même en témoigne. Quand je soulève un poids, ma volonté détermine les mouvements nécessaires à cet effet, mouvements donnés dans la représentation, mais dont les directions ne se coupent certainement pas toutes en un même point. Une volonté qui se représenterait des mouvements rayonnant autour d'un centre, les réaliserait ainsi, comme la volonté atomique : ceci revient à dire que le siége de la volonté atomique est idéal, imaginaire. C'est ce point que la représentation suggère à la volonté comme point de départ de son action. Néanmoins ce point est déterminé relativement à tous les autres. Quand deux atomes s'attirent réciproquement, l'attraction augmente et la direction de leur activité se modifie relativement aux autres atomes environnants. Le réel ici consiste donc purement dans les manifestations de la force, lesquelles varient en intensité et en direction ; le réel consiste

dans le changement de cette intensité et de ces directions, tandis que les centres n'ont qu'une existence idéale. Les mouvements par lesquels la volonté se réalise sont dans l'espace et rayonnent d'un centre, mais il n'est pas nécessaire que la volonté habite ce centre, la volonté n'occupant aucun espace.

Les atomes ont-ils une conscience? Nous l'ignorons, et l'observation faite sur nous-mêmes que toute espèce d'excitation doit atteindre un certain *quantum* pour être perçue, rend cette supposition peu vraisemblable. En tout cas les assemblages d'atomes ne sauraient point avoir de conscience collective.

Les atomes sont-ils des substances ou les manifestations d'une seule et même substance? Pour répondre à cette question il faut examiner la notion de l'individualité.

VI. *Notion de l'individualité.* — L'individu est ce qui, d'après sa nature, ne doit pas être divisé. Il réunit les cinq espèces d'unité possibles : unité dans l'espace ou de figure, — unité dans le temps (action continue), — unité de cause (immanente), — unité de but, — action réciproque des parties qui le composent (lorsqu'on peut en distinguer de telles).

Aucune de ces formes d'unité n'est absolue. Ce qui est un dans un sens quelconque peut néanmoins faire partie d'une unité supérieure, et par conséquent l'individu peut être compris dans un individu, pourvu que chacun des deux satisfasse aux conditions posées. Le moniste Spinosa ne dit-il pas déjà que le corps humain se compose d'un grand nombre d'individus?

Pour simplifier, examinons d'abord les individus spirituels, à commencer par les individus conscients. Depuis Locke on s'accorde à placer l'identité de la personne dans l'identité de la conscience, laquelle exige la comparaison des impressions. Eh bien, dans les centres nerveux inférieurs de l'homme et des animaux, il se produit des actes conscients; il y a des communications qui rendent la comparaison de ces actes possible. Ces centres sont donc autant d'individus. Et qu'on n'objecte pas que la conscience de soi leur manque; l'unité de conscience n'implique pas la conscience de soi : du moment où les représentations sont rapportées les unes aux autres, tout se passe

comme s'il y avait un *moi*. C'est ce que nous constatons dans les plantes et dans les animaux inférieurs. Bien plus, il y a de fortes raisons pour attribuer une conscience indépendante à chaque cellule animale aussi bien que végétale, avec cette différence que dans l'animal l'importance de l'individualité cellulaire s'efface devant celle des individus conscients d'ordre supérieur, tandis que dans la plante la conscience individuelle des cellules est le principal, et qu'il ne se produit de centres supérieurs qu'exceptionnellement, dans quelques organes de la floraison, par exemple. Si les atomes étaient conscients, ils formeraient l'ordre infime.

En résumé, dans le domaine de la conscience nous trouvons des individus compris dans des individus. Il n'en est pas autrement dans l'ordre matériel. Virchow dit quelque part : « L'un considère, comme formant l'individu, la plante entière ; l'autre, le rameau ; un troisième, le bourgeon ; le dernier, la cellule, et chacune de ces opinions s'appuie sur des raisons considérables. » C'est que tous les quatre ont raison. Le polypier est un individu aussi bien que le polype isolé. Pour former un individu, il ne manque à l'essaim, à la fourmilière qu'une seule unité, la continuité dans l'espace, qui ne fait pas défaut aux polypiers. Dans quelques espèces de ceux-ci, le mouvement, la digestion, la propagation sont répartis sur des groupes d'individus différents. Il n'en est pas autrement dans les animaux supérieurs. Quoique les individus y soient moins séparés et que les systèmes particuliers n'y ressemblent plus à des animaux complets, néanmoins nous devons considérer les organes de la circulation, de la respiration, de la digestion, de l'innervation comme autant d'individus : ils en ont tous les caractères, malgré leur entrelacement étroit et leur consécration presque absolue au service de la communauté, c'est-à-dire de l'individu supérieur. Chaque feuille, chaque poil est un individu. La différence entre les organes et les parasites est une différence graduelle : chaque organe, chaque cellule vit de sa propre vie ; du moment où cette vie particulière cesse d'être utile à l'ensemble, le parasitisme a commencé. (Virchow). L'individualité propre se manifeste encore plus clairement dans les spermatozoaires, qui

exécutent des mouvements volontaires en apparence et qui peuvent vivre assez longtemps hors de l'organisme dont ils procèdent. Les corpuscules du pus se déplacent suivant un procédé identique au mode de locomotion de certains infusoires. Sans être des animaux, ces corpuscules sont des individus aussi bien que les infusoires. Enfin toutes les conditions de l'individualité se trouvent réunies dans la cellule. Si l'on se refuse à reconnaître des individus collectifs, dit Virchow, il ne faut plus parler d'individus, ou réserver l'emploi de ce nom pour les cellules. Celles-ci sont si petites qu'on évalue à soixante mille millions le nombre de celles qui circulent dans le sang d'un homme fait.

Et pourtant il n'est pas bien sûr que la cellule soit la plus simple des organisations individuelles. La cellule a des organes, ces organes ont chacun leurs fonctions ; ils se composent de parties qui concourent à la fonction. Les parties de la cellule seraient ainsi les derniers individus organisés.

Enfin est-il indispensable à l'individu d'être organisé ? Aussi longtemps qu'il se compose de parties, assurément, mais ce qui n'a plus de parties ? Les unités de lieu, de cause et de but ne sauraient manquer à l'être simple ; la réciprocité d'action des parties, l'organisation, n'étaient exigées du composé qu'en vue de l'unité, rien ne manque donc à l'être simple pour mériter le nom d'individu, ce qui, de sa nature, ne doit pas être divisé. L'être simple est l'individu par excellence. Nous n'en connaissons qu'une seule classe, savoir les forces atomiques. L'atome est la seule espèce d'individus que renferme le monde inorganique. Une montagne, un cristal même ne sont pas des individus, un astre est individuel sans doute, mais à sa manière ; il est organisé, sa forme se compose et se perfectionne par l'échange et la circulation de la matière.

Quant au rapport entre les individus extérieurs et les consciences individuelles, il est évident que la présence d'un individu corporel est nécessaire pour qu'il y ait une conscience, mais la réciproque n'est pas vraie. La conscience implique un genre et un degré de mouvement déterminés. C'est dans les cellules à contenu semi-liquide que nous trouvons les pre-

mières traces distinctes d'une conscience, et l'on ne peut pas admettre que dans la cellule l'unité de conscience réponde à l'individualité physique. Pareillement, il n'est pas nécessaire que tout individu supérieur formé par la juxtaposition de cellules possède une conscience individuelle, car celle-ci exige un certain degré de perfection dans la communication des cellules entre elles. En revanche, il est certain qu'une conscience d'ordre supérieur ne se produira pas dans l'absence d'une individualité physique composée. Suivant Leibnitz, les monades s'associent pour former tantôt des agrégats inorganiques, tantôt des organismes. Dans son système, l'organisme dépend de la présence d'une monade centrale à laquelle les autres sont subordonnées. Nous nous approprions sa monadologie; mais en écartant l'*harmonie préétablie*, à laquelle nous substituons l'ancienne idée de l'*influence physique*, l'action des monades dans l'espace; nous écartons également la *monade centrale*. S'il y a dans les individus d'ordre supérieur autre chose que des individus rudimentaires, ce ne peut être qu'un facteur *inconscient*.

VII. Jusqu'ici nous n'avons pas abordé la question de l'individualité relativement à l'*esprit inconscient*. Le moment est venu de s'en occuper. Et d'abord, sans nul doute, l'action du principe inconscient dans les individus organisés témoigne d'une unité puissante, mais le principe inconscient qui agit dans un individu est-il numériquement distinct du principe inconscient qui agit dans un autre? L'affirmative ne s'entend point d'elle-même. Nous considérons les êtres organisés comme multiples parce qu'ils sont séparés dans l'espace, les individus conscients, parce que chacun d'eux se sent lui-même et non pas un autre; mais ces raisons ne s'appliquent point à l'esprit inconscient, qui n'occupe aucun espace et que nous ne connaissons point directement. D'autres considérations nous font aller dans la direction opposée. Quelle que soit la pluralité des consciences dans un individu d'ordre supérieur, tout y converge pourtant au même but. Cette harmonie atteste l'unité de l'âme Le principe qui anime un ver en anime encore les tronçons,

l'instrument qui les a séparés n'a pas apparemment coupé l'âme. Mais si l'âme d'un animal divisé subsiste encore une, ne sera-t-elle pas la même dans le germe et dans la matrice qui le contient ? N'est-ce pas une seule et même âme qui harmonise tous les mouvements dans la ruche et dans la fourmilière ? Et s'il en est ainsi, où nous arrêterons-nous ? La clairvoyance qui signale partout l'intervention de l'esprit inconscient nous montre assez que ces actes, individuels en apparence, sont des manifestations d'un principe partout identique. Si l'âme inconsciente d'un animal est présente à toutes ses cellules, pourquoi l'âme inconsciente de l'univers ne serait-elle pas présente à tous les organismes, à tous les atomes ?

Ce qui s'oppose à cette manière de voir n'est que le préjugé suivant lequel l'âme et la conscience sont une seule et même chose. Le sentiment de l'individualité, qui n'est d'abord qu'un instinct pratique, peut s'éclaircir et se préciser dans la pure conscience du moi sans contredire en rien l'unité du principe inconscient. Mais aussi longtemps qu'on n'a pas conçu clairement ce principe et qu'on ne l'a pas distingué avec précision de la conscience, l'objection demeure insurmontable et l'affirmation mystique de l'unité de l'être ne s'établit qu'au prix d'une contradiction.

Nous ne pouvons pas oublier les vieilles plaisanteries sur le Dieu qui se combat lui-même, qui se mange lui-même, etc. Il y a là deux problèmes : le problème de l'individualité en général, où nous arriverons bientôt (X), puis celui de la lutte et de la discorde entre les manifestations de l'unité. Mais si l'on accorde que l'unité peut se réaliser dans une pluralité de formes, les individus sont dans ce point de vue des fonctions de l'unité, et ces guerres que nous voyons éclater entre eux ne diffèrent pas essentiellement de la guerre que nous pouvons, dans le fond de notre conscience, observer entre nos propres désirs. Si l'on demande maintenant ce qui rend possible les collisions entre les fonctions d'un même être, nous avons déjà répondu (C. III) que sans collision entre les actes de volonté, il ne se produirait pas de conscience.

L'unité de l'inconscient n'est pas seulement admissible, elle

est démontrable. L'inconscient est libre de l'espace, qui est son ouvrage. On ne peut donc établir aucune division dans l'inconscient en se fondant sur l'espace. On ne peut pas songer à des différences temporelles, puisqu'on ne conteste pas l'identité d'un être qui agit d'une manière continue. Eh bien, la différence des lieux est le seul moyen de distinguer des êtres, la différence des représentations, celle entre la pensée et la volonté ne sont que des distinctions de fonctions dans l'unité de l'être. Il n'y a donc aucun moyen d'établir la pluralité de l'inconscient, ni même de la concevoir, et nous sommes obligés de le considérer comme un et simple.

Enfin, il est clair que si la pluralité des phénomènes avait pour cause une pluralité de substances indépendantes, ces substances ne pourraient avoir aucune action les unes sur les autres (Leibnitz), et constitueraient autant d'univers absolument indépendants. Et il ne servirait à rien de faire intervenir pour les accorder un soi-disant absolu. De deux choses l'une : ou bien cet absolu laisserait les autres substances hors de lui, serait ainsi limité par elles et ne serait pas plus absolu qu'elles. Dans ce cas l'impossibilité d'une pénétration réciproque de substances indépendantes subsisterait tout entière, — ou bien les substances multiples ne seraient pas indépendantes vis-à-vis de l'absolu, c'est-à-dire qu'elles rentreraient dans l'absolu et ne seraient plus des substances.

Ainsi les monades rentrent dans la monade centrale ; le système de Leibnitz se dépouille de la contradiction qui l'affectait et se confond avec celui de Spinosa. Le monisme est le caractère de tous les systèmes philosophiques et religieux de premier ordre.

En séparant soigneusement la sphère de l'inconscient de celle de la conscience, en constatant que cette dernière n'est elle-même qu'une manifestation de l'inconscient, nous avons ouvert à tous l'accès à ce principe de la philosophie spéculative que Schelling, dans la dernière forme de son système, appelle : « l'être individuel qui comprend toute existence » (*das Einzelwesen, das alles Seiende ist*). Ensuite nous l'avons pleinement justifié aux yeux de l'expérience. Mais si la conscience est une

manifestation de l'esprit inconscient, il en est de même de la matière. Ainsi l'être est un; le monde est phénomène, mais ce n'est pas un phénomène subjectif, c'est le *phénomène en soi*, la manifestation de l'absolu, apparence pour lui, réalité pour nous. La matière et la conscience résultent également de la collision des activités et de leur équilibre. Ce morceau de fer ou de bois est un conglomérat de forces atomiques, c'est-à-dire de vouloirs de l'inconscient qui veut attirer, qui veut repousser de tels et tels points de l'espace avec telle force. Qu'il interrompe ces actes, et ce corps n'est plus, qu'il veuille de nouveau, et de nouveau la matière existe. Ainsi la création du monde est un miracle perpétuel. Le monde n'est qu'autant qu'il est voulu : que l'inconscient cesse de vouloir le monde et le monde n'est plus, puisqu'il ne consiste que dans le jeu même et l'entrecroisement de ces volontés.

Et ce que nous disons du monde, il faut le dire aussi du moi. Que l'inconscient change le complex de volontés qui me constitue, et je suis changé : qu'il cesse d'avoir ces volontés, et j'ai cessé d'être. Comme l'arc-en-ciel dans la nue, le moi est le résultat d'un concours de circonstances qui changent à chaque instant. Ce qui est substantiel en moi n'est pas moi. C'est par le conflit des activités qui constituent le monde avec celles qui forment le moi, que le monde me devient perceptible, et c'est encore par un effet de ce conflit que je m'aperçois moi-même. C'est la limitation des actes les uns par les autres qui constitue ce que nous appelons réalité. Et cette action des volontés les unes sur les autres ne se conçoit que parce qu'elles procèdent d'un seul et même être.

Le théisme objecte à notre système que l'action du Principe en moi peut bien échapper à ma conscience, tandis que le Principe en a conscience lui-même. A quoi nous répondons tout d'abord que cette conscience n'ajoutant rien à l'explication des phénomènes, c'est un supplément gratuit d'hypothèses, qui doit à ce titre être écarté. Mais il y a plus : la conscience n'a point du tout la valeur positive qu'on lui attribue. Nous avons vu par l'expérience qu'elle implique chez nous le cerveau, la matière, c'est-à-dire l'opposition de l'absolu à lui-même, un antagonisme

entre ses attributs. La connaissance intemporelle, intuitive, inconsciente est supérieure à la conscience, et cette conscience personnelle qu'on veut absolument imposer à Dieu est un anthropomorphisme illégitime, une véritable dégradation de l'absolu. Ce qui fait qu'on tient à la doctrine d'un Dieu conscient, c'est qu'on ne veut pas être le produit d'une force aveugle. Mais il n'est plus question d'une force aveugle. La connaissance intuitive de l'absolu est infiniment supérieure à la connaissance réfléchie de la conscience divisée en sujet et en objet. Voilà pourquoi cette dernière ne saurait convenir à Dieu. Le théisme lui-même est obligé d'avouer que la conscience divine ne saurait être soumise aux limitations de la conscience que nous trouvons dans le monde. S'il l'affranchissait effectivement de ces limitations, sa conscience absolue ne se distinguerait plus de l'intuition inconsciente. Notre principe est l'individu par excellence ; nous lui attribuons la toute-puissance et la sagesse absolue, et notre panthéisme ne diffère point d'un monothéisme intelligent. Quant à la *personnalité* de Dieu, nous la reconnaissons, si l'on entend simplement par là un individu qui pense et qui veut ; mais la personnalité juridique est autre chose, la personnalité morale implique la responsabilité, la personnalité psychologique, la conscience de l'identité, et partant la mémoire et la succession : sous tous ces points de vue la notion de personnalité est au-dessous de l'absolu. C'est bien pour le rabaisser à notre niveau qu'on y tient, afin de s'adresser à lui comme à un homme, mais cette conception de l'influence objective exercée par la prière pour modifier les décrets divins est incompatible avec un théisme philosophique. Celui-ci n'a donc plus de motif pour tenir à la personnalité de Dieu. Ce qui nous sépare en réalité du théisme, ce n'est ni la négation de la conscience absolue, ni celle de la personnalité , c'est la manière dont nous cherchons à résoudre le problème du mal. Le théisme, impuissant à nier le mal, cherche non moins vainement à le rejeter sur la créature, tandis que suivant nous la création du monde est un acte de volonté aveugle. « Un tel acte est possible parce que la pensée (*Vorstellung*) prise en elle-même n'a aucun intérêt à

l'être, et ne peut passer du non être à l'être que par le déploiement (*Erhebung*) de la volonté : la pensée n'existe donc ni avant ni pendant ce déploiement de la volonté, mais seulement après lui et par lui. Si donc le déploiement de la volonté aveugle suffit pour donner lieu au monde, on comprend que ce malheur puisse être arrivé, malgré la toute-science que Dieu possède ensuite dans ce monde. Mais si le monde est le fruit d'une erreur, pourquoi cette erreur n'a-t-elle pas été corrigée instantanément? Pour le comprendre, il faut savoir que la pensée et la volonté sont inséparables dans l'Inconscient, puisque la pensée (*Idée*) est subordonnée à la volonté, de sorte qu'elle peut bien donner au vouloir son but et son contenu, mais non décider s'il y aura un vouloir ou s'il n'y en aura pas. L'histoire, le monde (*Weltprocess*) n'a qu'un but, savoir d'affranchir la pensée de la volonté par le moyen de la conscience, pour faire rentrer la volonté dans le repos. Si ce résultat pouvait être atteint sans une conscience, ou s'il existait déjà une telle conscience, une pensée libre vis-à-vis de la volonté au commencement du monde, l'univers (*Weltprocess*) serait absolument sans objet, une cruauté gratuite. »

VIII. Le point de vue que nous venons d'esquisser est une clef pour bien des portes. Et d'abord la *naissance*. Le créatianisme impose des miracles incessants et ne rend point compte de l'hérédité des dispositions mentales. Le traducianisme implique une subdivision des âmes à l'infini, qui ne saurait s'entendre à moins de prendre l'âme transmise pour un germe qui s'accroît par assimilation. Mais en quoi consisterait cette assimilation psychique? le matérialisme seul pourrait l'entendre. Nous échappons à ces difficultés par notre thèse d'un esprit impersonnel, universel, où tous les esprits s'alimentent. Le germe psychique se confond avec le germe organique. La vie du fœtus est purement organique : lorsqu'il s'est fait un cerveau, la présence de cet organe forme par elle-même l'attrait qui dirige de ce côté les puissances spirituelles. La transmission des qualités de l'esprit s'explique ainsi naturellement par la transmis-

sion des dispositions cérébrales. Et cependant on comprend que l'esprit inconscient puisse à chaque instant faire du neuf et susciter des génies s'il en a besoin.

Seulement, pour bien entendre tout ceci, il faut se dépouiller du préjugé des substances séparées, il ne faut pas se représenter l'âme individuelle comme rigoureusement fermée vis-à-vis des autres âmes et de l'esprit universel ; en un mot il faut accepter la définition de l'âme individuelle qui résulte de nos principes : « l'ensemble des actes de l'Inconscient qui se rapportent à un organisme donné. » Par cette explication, la production d'un nouvel individu perd ce qu'elle semblait avoir d'exceptionnel et d'unique, elle devient sous le point de vue psychique ce qu'on a compris qu'elle est sous le point de vue matériel, un fait tout semblable dans son principe à ceux de la conservation des organismes et du renouvellement des organes. En réalité, la comparaison des modes de reproduction des êtres organisés entre eux, à partir de la division des cellules en deux qui est le plus simple, fait voir qu'il est impossible de tracer une limite et de fixer le moment où commence un être nouveau. L'âme n'est point une unité indivisible. Pareil en ce point aux organes particuliers d'un être vivant, l'organisme de l'embryon, du fœtus, de l'enfant, possède juste autant d'âme qu'il en a besoin pour son développement et que les organes de sa conscience en comportent dans chaque période et dans chaque instant de la vie. L'Inconscient anime tout ce qui est susceptible d'être animé. Le déploiement de la vie dans un nouveau germe n'est qu'un cas particulier de cette loi générale. Nous en trouvons un autre dans ces rotifères qu'on dessèche et ranime jusqu'à dix fois consécutives, dans les poissons et dans les plantes qui se raniment en dégelant. Dans ces cas-là les organismes qui avaient été privés des conditions de la vie et qui les recouvrent reçoivent bel et bien une nouvelle âme et non pas l'ancienne. L'âme n'étant autre chose que l'activité déployée par l'Inconscient dans un organisme, il est évident que la continuité des fonctions dans le temps est indispensable à son identité. Dans la règle cette contrainte n'est pas interrompue jusqu'à la fin, mais il y a des exceptions. La nature ne s'arrête pas ; du moment qu'un

corps est susceptible d'être animé, elle l'anime; du moment où la possiblité de la vie est donnée, la vie apparaît. Les résurrections, l'apparition de la vie dans un germe nouveau ne sont que des applications de ce principe.

Ceci nous conduit naturellement à la question de la première apparition des êtres vivants. On ne saurait éviter absolument la *generatio æquivoca*, puisque la terre a été longtemps une masse en fusion dont aucun organisme n'aurait pu supporter la chaleur. Cependant il a pu se former d'abord de la matière organique en l'absence de tout être organisé, il est trop tard pour le contester depuis que le même miracle s'accomplit dans tous les laboratoires. Il n'y a plus de barrière entre la *matière* organique et la matière inorganique, et la séparation des deux *formes* est déjà compromise à son tour. On trouve dans le règne inorganique des agrégations trop semblables aux cellules pour pouvoir conserver l'idée que la vie soit attachée à la forme cellulaire, pas même lorsque celle-ci est imprimée à une matière organique. Non, la vie ne dépend point de telle structure et de telle combinaison chimique, la vie est un échange, un mouvement. Le germe ne se produit que par un acte particulier de l'Inconscient, qui s'assujettit à toutes les lois physiques, mais qui produit autre chose et plus que le simple jeu de ces lois n'aurait pu faire. La matière organique étant donnée, les germes des organismes les plus élémentaires ont été produits par une véritable création, mais il ne faut pas voir autre chose dans cette création que le jeu de la même force inconsciente qui cherche encore à chaque instant aujourd'hui à faire surgir la vie partout où les conditions s'en trouvent. Comme des millions de germes périssent à chaque instant, de même alors des millions de germes ont pu avorter avant qu'il réussît à la vie de prendre pied sur la terre; mais du moment où quelques organismes, un seul peut-être, ont été constitués, la tâche est devenue beaucoup plus facile, les organismes se sont multipliés au moyen des organismes préexistants. Il faut infiniment moins d'efforts pour les produire ainsi que par la génération spontanée; or la nature réalise toujours ses fins avec le moindre effort possible. C'est à ce point de vue qu'il faut considérer la propagation au moyen des pa-

rents : il faut y voir une combinaison qui épargne beaucoup de peine à la nature. Aussi n'est-il pas raisonnable d'admettre que des faits de génération spontanée se produisent encore parallèlement à la filiation. L'expérience confirme cette inférence; les investigations les plus suivies n'en ont donné aucun exemple et tous les cas allégués se sont trouvés illusoires, ce qui logiquement n'est pas une preuve sans doute et ne saurait le devenir, mais ce qui constitue pourtant une présomption assez forte en faveur du résultat donné par la théorie. La génération spontanée est si peu conforme aux voies de la nature que même dans l'intérieur des êtres organisés la cellule ne procède que de la cellule.

Quant au *progrès de la vie organique*, la même loi de l'économie qui fait éviter la génération spontanée aussitôt qu'on peut s'en passer, rend souverainement invraisemblable la création directe des organismes supérieurs. Celle-ci exigerait une telle dépense de forces que la logique immanente à l'esprit inconscient a dû préférer la création par l'intermédiaire des premiers organismes produits, d'autant plus que chacune des formes de transition sert à plus d'une fin particulière en même temps qu'elle marque une étape dans la direction du but final. Il ne faut pas se représenter par là une transformation des individus, qui serait encore une opération infiniment compliquée, mais seulement une transformation dans les germes, une génération hétérogène, où l'œuf ne se développe plus exactement de la même manière que ceux dont sont sortis les parents. Cette hypothèse, qui fait sortir d'un œuf le premier individu d'une espèce nouvelle, et ces œufs, d'un ovaire, est celle qui s'éloigne le moins du cours ordinaire. L'acte créateur s'y borne à diriger le développement du germe dans un sens nouveau, il y est réduit au minimum, et par conséquent cette hypothèse est préférable, en vertu de la loi du moindre effort. Cependant les attributs des espèces sont héréditaires, et l'œuf se développe naturellement dans la direction que lui trace la nature même de la semence, cela aussi résulte de la loi du moindre effort. Pour que cette loi soit véritablement observée dans la production d'espèces nouvelles, il faudrait que celles-ci prissent nais-

sance dans des espèces moins déterminées qu'elles, où il ne serait besoin que d'ajouter, pour ainsi dire, sans avoir rien à supprimer. La paléontologie nous enseigne que la nature a suivi précisément cette marche dans le développement du règne animal. La faune d'une nouvelle période ne prend pas son origine dans les types les plus développés de la période antécédente, mais dans les plus simples. Ce fait, accordé par Darwin, n'est pas expliqué par sa thèse que les espèces sont d'autant moins variables qu'elles sont plus anciennes. S'il en était constamment ainsi, ce sont les plus perfectionnées qu'on verrait surtout changer, puisqu'elles sont les moins anciennes. Au fait celles-ci se modifient aussi bien que les moins parfaites, lorsqu'elles y sont poussées par un changement dans les circonstances, mais elles n'ont pas la même tendance que les plus simples à s'élever à un degré supérieur. Pourquoi ne l'ont-elles pas, pourquoi ce passage à un degré supérieur ne s'effectue-t-il pas néanmoins avant que les formes les plus parfaites du degré inférieur aient toutes été réalisées ; c'est ce que la théorie de Darwin ne pourra jamais faire entendre.

En se servant de la génération hétérogène pour multiplier les espèces, la nature ne fera sans doute que les plus petits sauts possibles, et ne fera jamais sortir une espèce d'une autre en passant par-dessus une espèce intermédiaire ; c'est encore une conséquence de la loi souvent mentionnée.

Mais qu'est-ce qu'une espèce? qu'est-ce qui distingue l'espèce du genre et de la variété ? Il faut convenir que sur ce point tout critère précis nous manque. Celui qu'on a cherché dans la possibilité de procréer des descendants féconds ne l'est pas plus que les autres, ou plutôt il est pratiquement inapplicable. La notion d'espèce est flottante, et les pas qui conduisent au changement total d'un type peuvent être aussi petits qu'on voudra. Entre deux individus d'une même espèce il y a toujours quelque différence, parfois très sensible, et on le comprend, puisque les circonstances où ils naissent et vivent diffèrent toujours du plus au moins. Il faudrait donc un grand effort pour faire régner entre eux une conformité parfaite. La nature n'en prend pas la peine : elle a eu soin, par le moyen des croise-

sements, que ces différences n'aillent pas au delà de certaines limites. Il suffit donc que ce nivellement n'ait pas lieu pour que les types se transforment, et c'est en effet l'un des moyens par lesquels la nature fait surgir de nouvelles espèces. Celles-ci résultent donc de la somme des différences individuelles qui s'accusent de plus en plus. On en acquiert la certitude directe lorsqu'on peut comparer tous les intermédiaires (ammonites, trilobites, coquilles de Steinheim). Ces changements sont favorisés par les préférences individuelles dans le choix des femelles, par les luttes des mâles pour celles-ci et plus généralement par le *triage naturel* qui résulte de la lutte de tous contre tous pour l'existence : lutte des espèces entre elles et des individus entre eux, tant pour échapper à une destruction violente que pour conquérir le nécessaire. Il ne faut pas contester l'importance de ce procédé d'évolution en disant que les intermédiaires font défaut dans la réalité, car on en découvre de tels chaque jour, et d'ailleurs la réflexion nous fait comprendre que le type le plus avantageux étant venu le dernier et ayant duré beaucoup plus longtemps que les autres, c'est lui qu'on doit rencontrer dans la règle, tandis que la conservation des formes transitoires ne saurait être que l'exception.

Toutefois on s'abuserait en voyant dans la *sélection naturelle* l'unique moyen de la nature pour développer la vie organique. Cette sélection ne peut pas rendre compte de tout. Elle explique le déploiement d'un type dans toutes les formes possibles et son plus grand perfectionnement; elle n'explique pas le passage d'un type à un type supérieur. En effet, ce dernier ne procède pas des formes les plus achevées du précédent, lesquelles sont aussi plus récentes : il procède de ses formes les plus élémentaires, qui ont subsisté longtemps sans modification avant d'entrer dans cette transformation décisive. La sélection naturelle ne rend pas compte non plus des changements calculés en vue les uns des autres qui s'accomplissent dans différents organes à la fois. Elle ne rend pas compte du passage de l'ovipare au vivipare, par exemple. Elle ne rend pas compte de ces formes où l'on voit apparaître des organes inutiles à celui qui les possède, et dont l'usage ne devient clair qu'après des

changements ultérieurs. Ainsi la colonne vertébrale cartilagineuse d'animaux encore enveloppés d'une forte cuirasse continue, coquillages en train de se faire poissons.

La théorie de Darwin s'accorderait sans peine avec le système de l'esprit inconscient, mais elle ne s'accorde pas avec les faits. Elle aurait pour conséquence que l'espèce supérieure possède toujours de meilleures conditions d'existence que l'inférieure, ce qui est absurde, car alors comment les formes inférieures pourraient-elles subsister encore? L'expérience nous enseigne tout autre chose : elle nous montre qu'en somme les différents degrés d'organisation ont autant de vitalité les uns que les autres, les différences qu'on observe à cet égard concernent exclusivement les espèces du même degré. Les espèces peuvent d'ailleurs s'accommoder à des conditions d'existence très différentes sans se transformer, comme on voit par l'acclimatation des plantes et des animaux et par la grande largeur des zones où vivent certaines espèces. La théorie est arrêtée dès le premier pas : l'être qui s'accommode le mieux à toutes les conditions d'existence, c'est la simple cellule; l'association des cellules entre elles pour former des composés ne doit certainement pas son origine à la lutte des cellules pour l'existence.

Précisant davantage, nous dirons que le principe de Darwin rend bien compte des modifications essentiellement physiologiques, c'est-à-dire de toutes les modifications que peut subir un organe pour s'adapter à de nouvelles fonctions, mais il ne saurait rendre compte des changements purement morphologiques, lesquels n'intéressent pas les fonctions. Une dent, une vertèbre de plus ou de moins n'intéressent point les conditions de la vie. Ce sont pourtant là les différences spécifiques essentielles. Cette distinction devient surtout évidente dans le règne végétal, où toutes les fonctions à peu près peuvent être remplies à peu près indifféremment par tous les organes. Je ne connais dans les plantes aucune modification morphologique, dit Nægeli, qui s'explique par la théorie de Darwin, et je ne comprends pas comment la chose serait possible.

Ainsi les variations individuelles n'expliquent pas tout, et

l'esprit inconscient doit déployer une activité directe, d'un côté pour provoquer dans les germes les changements qui ne sauraient se produire accidentellement et qui rentrent dans son plan, de l'autre pour empêcher que les modifications qui rentrent dans son plan sans rendre les organismes plus propres à soutenir la concurrence ne s'effacent dans les croisements.

X. Maintenant pourquoi des espèces, *pourquoi des individus*, pourquoi cette multiplicité apparente, si dans la vérité l'être est un ? L'insuffisance des réponses faites à cette question a causé jusqu'ici l'insuccès du monisme. Dans un sens Herbart a raison contre lui : *la pluralité individuelle est aussi vraie que l'existence en général*. Reste à savoir seulement ce qu'il faut penser de l'existence en général. Voyons donc comment l'individuation est compatible avec les principes du monisme.

Nous le savons déjà, les individus ne sont pas des êtres, les individus sont des actes de l'être. Mais il ne suffit pas de savoir cela, il faudrait comprendre quelle combinaison d'activité produit un individu, et pourquoi l'individu diffère nécessairement de tous les autres.

Les premiers individus sont les atomes, lesquels ne diffèrent les uns des autres que par le lieu qu'ils occupent : deux atomes réunis au même point mathématique cesseraient d'être deux forces distinctes. Voici donc comment on peut expliquer l'individualité des atomes. « L'Inconscient a simultanément diverses volontés dont le contenu représentatif diffère en ce sens que les relations de leurs effets dans l'espace sont représentées comme distinctes. Quand la volonté réalise son contenu, ses divers actes prennent une réalité objective comme autant de forces individuelles. L'inconscient se représentant chaque déploiement de force atomique *(Atomkraftwirkung)* distinct de tout autre et par conséquent unique, la réalisation en est aussi distincte de celle de tout autre et unique, quand même le concept de l'un ne diffère en rien du concept de l'autre. La représentation intuitive de l'Inconscient les distingue sans concept dans leurs rapports dans l'espace [1] *(raümlichen Beziehungen)*. »

[1] Page 606.

Le principe ou mieux le *medium* de l'individuation pour les atomes est donc le temps et le lieu, puisque les atomes ne diffèrent que par le lieu où leur action se déploie, et que chacun d'eux peut occuper différents lieux en différents temps. Le vrai principe c'est l'Inconscient, qui se représente les atomes comme différents et qui les réalise par sa volonté.

Malgré la ressemblance du langage, cette théorie diffère essentiellement de celle de Schopenhauer, puisque suivant cet auteur le temps et l'espace ne sont que des formes de l'intuition cérébrale subjective, de sorte que pour lui la pluralité des individus n'est qu'une pure apparence subjective. Suivant nous, au contraire, le temps et l'espace sont les formes de la réalité extérieure, les formes de l'activité de l'être, de sorte que l'individualité est réelle indépendamment de toute conscience, bien qu'elle ne constitue nullement une pluralité de substances. Il n'est pas permis de confondre le phénomène tel qu'il se construit dans notre cerveau avec le phénomène objectif du monde, les sciences physiques nous en montrent la différence ; tout leur objet n'est-il pas de nous conduire du premier à la connaissance du second? Mais il n'est pas permis non plus de prendre le phénomène objectif pour l'être véritable. Subjectivement, la matière se voit, se touche, etc.; objectivement, c'est la pluralité des forces atomiques dans l'espace, en réalité c'est l'absolu avec ses attributs : la pensée et la volonté. L'esprit inconscient réalisant la vie partout où elle est possible, et la vie n'étant possible que dans l'organisme matériel, il faut pour produire la vie que l'Inconscient dispose un ensemble d'atomes suivant un groupement qui leur permette de s'éloigner et d'être remplacés; or ces atomes étant des individus, il est évident que leurs composés sont pareillement individuels. Ainsi la vie organique ne saurait être qu'individuelle, et le *medium individuationis* des êtres organisés consiste dans les atomes. Les atomes ne diffèrent les uns des autres que par le lieu qu'ils occupent. Les individus supérieurs diffèrent en outre par le mode de leur composition, ce qui leur donne un *caractère individuel*. Le caractère individuel d'un homme est la manière dont il réagit contre les motifs, c'est-à-dire la manière dont l'inconscient

réagit en lui sur les motifs. Celle-ci est déterminée par l'état du cerveau, attendu que l'Inconscient, sauf des cas exceptionnels où les décisions sont fort importantes, préfère constamment la réaction la plus facile. Si donc tous les cerveaux étaient identiques à la naissance, le caractère individuel ne serait que l'effet des impressions reçues et des habitudes contractées; mais les dispositions acquises par les parents se transmettent partiellement à leurs enfants, et c'est ainsi que nous avons tous un caractère individuel préformé dès notre naissance, tellement qu'il ne change plus beaucoup durant la vie. Ce que nous disons du caractère s'applique également aux talents, qui en sont inséparables. Cette transmission par l'hérédité des dispositions acquises est un fait d'expérience incontestable chez l'homme et chez les animaux. Mais tandis que les caractères proprement dits se rapprochent par les croisements, de manière à laisser l'espèce humaine toujours à peu près au même niveau moral, les facultés intellectuelles suivent une progression ascendante continue. Cela vient de ce que le caractère moral ne fait pas grande différence pour le succès dans le monde, tandis que dans le combat de la vie, la supériorité intellectuelle assure constamment la victoire aux peuples et aux individus qui la possèdent.

XI. Tous les siècles et tous les peuples ont célébré la *sagesse de Dieu*. Ce sentiment était sincère, au moins en très grande partie. Il est impossible de s'y soustraire à moins de nier la finalité dans la nature, et ce dernier sentiment ne saurait être que le fruit d'une culture philosophique artificielle. Nos observations ne l'ont pas confirmé. Elles s'accordent bien plutôt avec ce que la religion et la philosophie nous enseignent sur la sagesse du Créateur. Nous avons trouvé dans l'esprit inconscient la toute-science et la sagesse parfaite, la toute-présence en tout temps. Nous voyons partout les mécanismes les plus ingénieux, et nulle part nous ne voyons que la sagesse de la nature soit bornée au mécanisme : tous les cas diffèrent les uns des autres, de sorte qu'il reste partout à l'esprit quelque chose à faire, et ce quelque chose se fait en tout temps. C'est l'esprit qui préside directement au progrès de l'histoire, et la pensée chrétienne est justifiée

quand elle admire la grandeur de Dieu dans le soin qu'il prend des plus petits détails. Tout était présent à l'esprit de Dieu au moment de la création, son regard embrassait donc tous les mondes possibles. Ajoutons que le but final des choses ne saurait être indéfiniment reculé. En effet, dans la série des buts et des moyens, l'antécédent dépend du conséquent : si le but final n'était pas déterminé, les moyens ne seraient les moyens de rien et le rapport de finalité n'existerait pas, car affirmer le but final et le reculer à l'infini serait parler d'une infinité accomplie, d'une infinité *finie*. Il est donc raisonnable de penser que le monde est aussi sagement arrangé et dirigé qu'il est possible, et que si parmi toutes les représentations possibles avait figuré celle d'un monde meilleur, ce monde aurait été réalisé au lieu du monde présent. Nous ne savons pas quels sont les mondes possibles, mais nous avons constaté dans l'Inconscient des perfections qui nous permettent d'affirmer qu'il a réalisé celui dans lequel la fin la plus raisonnable est atteinte par les moyens les plus effectifs.

En tout ceci nous sommes pleinement d'accord avec l'optimisme de Leibnitz. En revanche, nous ne saurions lui concéder sa théorie suivant laquelle le mal étant une notion privative, le mal absolu n'est que l'absence de tout bien et le mal relatif un moindre bien. Cette doctrine conduit aux conséquences les plus absurdes. Entre autres celles-ci : qu'un mal plus un bien valent mieux que le bien tout seul ; puis que celui qui se prive d'un petit bien de peur d'un grand mal est un fou ; enfin que les plus atroces tortures sont préférables à l'insensibilité.

Cette doctrine prend sa source dans une confusion d'idées : on s'est imaginé que la perfection du monde impliquait une valeur intrinsèque et que le meilleur monde possible devait nécessairement être très bon. Il n'en est rien, le meilleur possible n'est pas toujours bon, le meilleur possible est parfois mauvais, le meilleur possible est aussi le plus mauvais possible lorsqu'il n'y a qu'une seule alternative. Les misères du monde ne fourniraient une objection contre la sagesse du Créateur que si l'on pouvait établir que le but poursuivi est mauvais, ou que les moyens mis en œuvre ne sont pas appropriés à leur but, ce

qui n'est point le cas. Lorsqu'on argumente contre la perfection du monde, de la souffrance, du crime, de la prospérité des méchants, par exemple, on suppose que le bonheur de tous, la moralité et la justice devraient être le but. Autant d'illusions! La justice et la moralité, pour commencer par celles-ci, impliquent la pluralité des individus, et par conséquent n'ont trait qu'au phénomène. Sans égoïsme, point d'individualité, et le mal moral est inséparable de l'égoïsme. Ce qu'il faut admirer, ce sont les contre-poids que la sagesse inconsciente a mis à l'égoïsme dans la constitution de notre être moral, les sentiments qui ont donné naissance à la justice sociale, laquelle oblige l'égoïsme à se limiter lui-même. Mais en faisant abstraction de ceci, il reste que la justice et la vertu concernent exclusivement les rapports des individus entre eux et n'ont aucune signification relativement à l'Unité qui forme leur commune essence. Or, l'Un ne peut s'intéresser au monde qu'autant qu'il est impliqué en lui dans son essence, la forme de sa manifestation peut bien être une transition importante, mais elle ne saurait être le but final; par conséquent « la justice et la vertu ne sauraient non plus en tant qu'idées formelles avoir aucune importance pour l'absolu comme but, sinon dans la mesure où elles influent sur son essence *(Wesen)*. » Le critérium que nous cherchons ne se trouve que dans le plaisir et dans la peine que le vice et la vertu procurent aux individus qui les pratiquent et qui les subissent. Le plaisir et la peine sont quelque chose de tout à fait réel, tandis que la justice et la vertu ne sont que des idées de la conscience, or l'Inconscient est le sujet commun qui souffre et qui jouit dans toutes les consciences. Ainsi la moralité n'a de valeur qu'en raison du bonheur qu'elle procure. En la considérant sous ce point de vue on ne trouve pas que le monde en soit dépourvu. Mais les idées morales doivent abandonner toute prétention à une valeur absolue, et se contenter d'une importance relative très subordonnée. Ajoutons que l'idée d'une justice divine est une absurdité théologique qui, pour un avantage fort insignifiant, troublerait incessamment les lois du monde. Quant au bonheur, c'est un bien positif, puisque c'est l'Inconscient qui l'éprouve, et nous voyons en effet nombre de dispositions

prises pour éviter la douleur et procurer le plaisir. Il faut reconnaître encore que l'individuation et l'égoïsme étant donnés, la lutte, la douleur et la mort sont inévitables. En réalité nous trouvons une foule de faits qui semblent contredire le but du plaisir et qui ne sauraient s'expliquer que par quelque autre but, tel que serait le perfectionnement de la conscience ; c'est déjà le cas de la pluralité des individus. Et cependant nous ne pouvons absolument pas comprendre quel but pourrait surpasser le bonheur en importance, et ce qui pourrait nécessiter le sacrifice du bonheur. Si le plaisir ne surpasse pas la douleur dans le monde, s'il y a d'autres douleurs que celles qui servent à augmenter le plaisir, l'existence du monde est une folie.

Revenons au sophisme de Leibnitz. Le but n'en est pas simplement de montrer que le monde réel est le meilleur des mondes possibles, son but est de justifier le Créateur. Oui, sans doute, le monde est le meilleur possible, mais ce qui vaudrait bien mieux encore, c'est qu'il n'y en eût point. Si telle est la vérité, comme nous essayerons de le prouver tout à l'heure, alors deux alternatives se présentent : ou bien il faut avouer que l'intelligence du Créateur s'est égarée, ou bien il faut dire que cette intelligence n'est pour rien dans le fait primitif de la création, et que son rôle s'est borné à tirer le meilleur parti possible du fait une fois donné. Cette dernière alternative, Leibnitz ne l'a pas vue et ne pouvait pas la voir. Elle s'offre à nous par la circonstance que nous distinguons dans l'Inconscient deux activités, dont la première, la volonté, est de sa nature étrangère à la raison. Sachant que toute existence réelle doit son origine à la volonté, nous aurions pu dire *a priori* qu'il y aurait lieu de s'étonner si cette existence n'était pas déraisonnable.

Du reste, quel que soit le sort de cette théorie, on ne saurait en tirer une objection contre la toute-sagesse de l'esprit inconscient, ni contre la thèse que ce monde est le meilleur des mondes possibles.

XII. Nous allons prouver que, tout compte fait, *il vaudrait mieux que le monde ne fût pas.* C'était déjà l'avis d'illustres penseurs. Platon estime que le plus heureux aurait bientôt

compté les jours préférables à une nuit sans rêve. Kant trouve que la vie est au moins assez longue. Fichte parle avec éloquence du cœur humain qui cherche toujours sans trouver jamais un objet qui le satisfasse. Il tient le monde naturel pour le plus mauvais qui soit possible. Schelling ne comprend pas comment quelqu'un peut songer à ses chagrins particuliers, lorsqu'il a compris la douleur de l'existence universelle. L'identité de l'existence et de la douleur revient incessamment sous sa plume. Mais à quoi bon citer l'opinion de génies exceptionnels ; voyons nous-mêmes : Quel est celui de mes lecteurs qui voudrait oublier sa vie pour la recommencer exactement telle qu'elle fut ? Celui-là justement qui est un être d'instinct, incapable de résumer et d'apprécier ses expériences. Mais si le plus fortuné hésite à recommencer sa vie, comment ne refuserait-il pas de rentrer dans l'existence au risque de tous les malheurs auxquels il avait échappé la première fois ? Eh bien, cette dernière position est précisément celle où se trouverait l'esprit inconscient à la naissance de chaque nouvel être, s'il avait réellement la liberté du choix. Mais nos lecteurs sont des personnes trop cultivées. A d'autres niveaux, le jugement n'est plus le même, un Hottentot recommencerait bien à vivre comme Hottentot et un hippopotame, comme hippopotame, quoiqu'un Hottentot préférât probablement l'anéantissement à revivre comme hippopotame. Pour résoudre la question posée, il est indispensable de mesurer chaque degré dans les manifestations de l'Inconscient suivant sa propre mesure, et de formuler la valeur composée de tous ces jugements particuliers : ce chiffre correspondra à la totalité du plaisir et de la peine éprouvés par le sujet unique de l'existence. Les appréciations que l'un fait du sort de l'autre ne signifient rien, car qui est heureux ou malheureux sinon celui qui se juge tel ?

Le sentiment étant subjectif, le sentiment est par là même infaillible, quoique les représentations qui l'excitent puissent être illusoires; mais les sentiments agréables ou douloureux fondés sur des illusions ne sont pas moins des réalités pour cela et ne doivent pas moins figurer dans le grand compte. S'il n'y a pas de plaisirs illusoires, il est facile en revanche de

se tromper dans le calcul du résultat total, soit par défaut de mémoire, soit par l'influence de la volonté sur le jugement. La première source d'erreur s'entend d'elle-même, la seconde est encore plus importante. On veut, par vanité, paraître heureux, de sorte qu'il y a beaucoup à rabattre sur le témoignage que la plupart des hommes portent de leur condition. Il y a plus, nous nous abusons nous-mêmes ; l'instinct de la conservation, inséparable de l'individualité, nous fait aimer la vie et craindre la mort, d'où nous concluons que la vie est belle et la mort misérable, quoique la mort ne puisse pas être un mal, puisque les souffrances qui la précèdent appartiennent toutes à la vie. Cet instinct et, généralement, les passions tendent à fausser notre balance des biens et des maux. Dans quel sens et dans quelle mesure chaque penchant fait-il errer notre jugement à cet égard ; voilà proprement ce qu'il faudrait savoir, mais un tel examen est à peu près impossible.

Le point décisif dans la question qui nous occupe est que *tous les sentiments fondés sur des illusions s'évanouissent infailliblement avec ces illusions elles-mêmes, suivant les progrès de l'intelligence consciente.*

Et cependant le progrès du monde n'est autre que le progrès de la conscience. Les êtres inférieurs font place à des ordres plus élevés, les animaux disparaissent devant l'homme, et la moyenne des individus gravite vers un degré de culture qui n'appartient encore aujourd'hui qu'au fort petit nombre. C'est là ce qui donne un si vif intérêt à la question de savoir jusqu'à quel point nos sentiments reposent sur des illusions et ce qui nous oblige à l'approfondir, car évidemment pour savoir au sens absolu ce que vaut le monde, il faut savoir où il va. Le but importe plus que l'appréciation de l'état d'aujourd'hui, qui ne ne sera plus celui de demain. Si le monde est fatalement destiné à marcher de mal en pis, il aurait certainement mieux valut qu'il ne fût jamais.

La PREMIÈRE PÉRIODE DE L'ILLUSION est celle où *l'on croit pouvoir trouver le bonheur ici-bas*, dans la vie présente. Schopenhauer ne tombe pas dans ce travers, mais il a tort de se croire pessimiste et de prétendre que ce monde est le plus mau-

vais des mondes possibles, attendu qu'il ne fait rien pour le prouver, et se borne à établir qu'il vaudrait mieux que le monde ne fût pas, ce qui est aussi notre thèse. Il a tort encore de prétendre que le plaisir est purement négatif et ne consiste que dans la suppression ou la diminution de la douleur. Ce sont là des plaisirs assurément, mais ce ne sont pas les seuls plaisirs. Le plaisir et la douleur sont aussi réels l'un que l'autre. Cependant, « s'il était naturel à la volonté de produire directement le plaisir et la douleur en quantités égales, » la balance se trouverait néanmoins fort altérée dans le sens de la douleur par les quatre circonstances suivantes : *a*) L'un et l'autre produisent la fatigue nerveuse, mais cette fatigue augmente la douleur et diminue le plaisir. *b*) Le plaisir résultant de la suppression ou de l'adoucissement d'une douleur ne saurait être considéré comme un juste équivalent de cette douleur. Cependant le plus grand nombre de nos plaisirs ne sont pas autre chose. Dès que les hommes comprendront que la joie d' échapper à la pauvreté est l'exact pendant de la joie d'être débarrassé d'un mal de dents, ils cesseront de trouver du plaisir à faire fortune. A mesure que les masses souffrent moins, elles sentent plus amèrement leur souffrances. *c*) La douleur s'impose vivement à la conscience, tandis qu'il nous faut découvrir et presque deviner le plaisir (Voy. C. III), de sorte qu'il est très souvent perdu pour la conscience, faute d'un motif pour le découvrir. Cette différence nous prouve que les plantes et les animaux inférieurs ne sauraient éprouver aucun plaisir, tandis que leur conscience suffit parfaitement pour sentir la douleur. *d*) Les satisfactions sont courtes, et s'oublient bientôt. La peine dure (pour autant qu'elle n'est pas tempérée par l'espérance) aussi longtemps qu'il subsiste en nous un désir non satisfait. Et quand avons-nous jamais été francs d'un pareil désir ?

Le concours de ces quatre circonstances donne pratiquement le même résultat que si le plaisir était effectivement quelque chose de négatif et la douleur la seule réalité.

Essayons de classer la totalité des éléments si variés dont se compose notre vie psychique relativement au problème du bonheur ; nous les verrons se distribuer sous les groupes suivants :

a) Ceux qui ne procurent que de la peine, et peu ou point de

plaisir, tels que l'envie, le remords, etc. La raison peut en diminuer progressivement l'importance, qui est encore énorme aujourd'hui.

b) Ceux qui représentent le 0 de l'échelle, l'absence de douleur, tels sont la santé, la jeunesse, la liberté, l'aisance, le loisir et en grande partie la société. Ce sont, dit-on excellemment, les plus grands biens de la vie, lesquels consistent à ne point souffrir. La pure existence est si peu un bien positif que si rien ne s'y ajoute elle constitue un tourment particulier, qui s'appelle ennui. Ce qui remplit le plus souvent la vie, c'est le travail : un moindre mal que l'ennui, le remède à l'ennui, désirable à ce titre et souvent désiré, mais qui pourtant constitue bien une peine, son nom seul nous en avertit. On se console du travail dans la perspective du loisir, et du loisir dans la perspective du travail, comme le malade se retourne dans son lit. L'aisance est la récompense du travail, quand il réussit, c'est-à-dire que pour arriver à ne pas souffrir, il faut commencer par la souffrance. Quand on a les biens indiqués, on est content, pourvu qu'on sache se contenter, c'est-à-dire se résigner. Le contentement n'emporte pas le bonheur, au contraire, il y renonce. Les biens négatifs sont les plus grands, c'est incontestable ; mais nul ne les possède absolument, nul n'est entièrement content; et pourtant celui qui serait parfaitement content ne serait ni plus ni moins riche en bonheur positif que celui qui ne le serait pas. Est-il assez évident par là que l'ensemble reste au-dessous du 0, que l'être ne vaut pas le néant !

c) Ceux qui n'ont de valeur positive qu'à titre de moyens pour d'autres buts et dont le prix ne saurait être mesuré que d'après celui que ces vrais buts possèdent, tandis que, considérés comme étant des buts eux-mêmes, ils sont illusoires ; ainsi la richesse, le pouvoir, la considération publique, en partie aussi les relations sociales et l'amitié. La richesse, par exemple, qui est à la portée de si peu de gens, nous procure essentiellement la sécurité, quoiqu'elle cause bien des soucis, et la commodité de la vie, quoiqu'elle donne bien des tracas. Mais la commodité, la sécurité ne sont que des biens négatifs, l'absence de certaines douleurs.

d) Ceux qui procurent un certain plaisir à la personne ac-

tive, mais au prix d'une peine beaucoup supérieure infligée à une autre, de sorte que le résultat total est un mal positif pour l'ensemble et pour le plus grand nombre des individus : tels sont l'injustice, le commandement impérieux, la colère, la haine, la vengeance (même dans les limites du juste), la séduction d'un sexe par l'autre, l'appétit des carnivores.

e) Ceux qui procurent en moyenne plus de peine que de plaisir à ceux qui les éprouvent : par exemple, la faim, l'amour sexuel, l'amour paternel, la compassion, la vanité, l'ambition, l'espérance.

La faim est un grand item, et comme les organismes se nourrissent les uns des autres, il ne serait pas inutile de rechercher si le plaisir de la mastication est supérieur au désagrément d'être mâché. D'ailleurs, pour le plus grand nombre des hommes et des animaux, la nourriture est insuffisante en quantité et en qualité. Elle le deviendra toujours davantage, puisque la fertilité de la terre a des limites, tandis que l'accroissement de la population n'en a pas d'autre que le défaut même de subsistances. Et la servitude sexuelle, les vices honteux et leurs suites, les douleurs de l'enfantement, les affections non partagées ou mal partagées, les affections trompées, les scènes domestiques, le désespoir des filles séduites, l'infanticide, les mariages manqués, les mauvais mariages, la fuite des illusions, sur l'amour, sur son objet et sur soi-même, les dégoûts, l'ignoble retour de la passion après qu'on en a connu la vanité : si l'on pense à ces choses et à tant d'autres que nous omettons, on verra combien de fois sur ce chef la somme des maux est plus grande que celle des biens. Au point de vue de l'individu, la conclusion pratique serait incontestablement ici de couper court à la façon d'Origène. (654-664.)

f) Ceux que nous savons être des maux et que nous choisissons néanmoins volontairement, pour échapper à d'autres maux que nous considérons (à tort ou à droit) comme étant pires : tels sont le travail (préférable à la misère et à l'ennui), le mariage (qu'on croit préférable à l'isolement du vieil âge, à la continence forcée et aux inconvénients du désordre), l'adoption d'enfants étrangers, l'abandon à des penchants qu'on sait nous

apporter plus de chagrins que de plaisir, mais qu'on n'a plus l'énergie de combattre.

g) Ceux qui nous procurent en somme plus de plaisir que de peine, quoique le plaisir y soit toujours plus ou moins acheté par la peine ; tels sont l'art et la science. Ces biens réels sont le privilége d'un petit nombre, et parmi ceux qui les cultivent, c'est encore de beaucoup le plus petit nombre qui sait vraiment en jouir et qui en sent le prix. Enfin ces organisations délicates sont précisément les plus sensibles aux misères de la vie. La dévotion est encore une source de joies intenses ; mais ces joies s'achètent au prix de grandes privations et de grands combats, terreurs, remords, scrupules de conscience, etc., et elles n'appartiennent qu'à des natures plus ou moins exceptionnelles. Enfin et surtout, elles reposent sur une illusion, et sur une illusion déchirée.

Tels sont les éléments du calcul. En en faisant l'addition et la balance, il faut avoir constamment dans l'esprit cette parole de Spinosa : « Ce qui cause l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne, mais au contraire on juge qu'elle est bonne par cela même qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir. »

La conclusion incontestable de notre étude, c'est que dans l'état présent du monde la peine l'emporte de beaucoup, et cela non-seulement dans l'ensemble, mais encore dans chaque individu, sans en excepter ceux qui vivent dans les circonstances les plus avantageuses qu'on puisse imaginer.

Il en ressort de plus que les individus les moins sensibles, pourvus de systèmes nerveux moins délicats, s'en tirent mieux que les natures plus fines, puisque avec moins de plaisirs et moins de peines la différence en faveur de la peine est moins forte. Ce résultat est pleinement confirmé par l'expérience immédiate en ce qui concerne l'humanité ; mais étant déduit de principes universels, il est aussi d'une application universelle, et nous n'hésitons pas à l'étendre aux autres êtres organisés. Les individus des classes inférieures et les peuples sauvages sont notoirement plus heureux que les classes aisées et cultivées des pays civilisés, non certes parce qu'ils sont plus

pauvres et souffrent plus de privations, mais parce qu'ils sont moins sensibles et plus grossiers. La chemise de Patrick est le symbole d'une vérité profonde. Pareillement les animaux sont moins misérables que les hommes, parce que le surplus de douleur à leur passif est moindre. Le bœuf et le porc sont aussi confortables que s'ils avaient appris d'Aristote à poursuivre l'insouciance et l'indifférence au lieu du bonheur. Le cheval, plus sensitif, souffre bien plus que le porc, infiniment plus que le poisson, dont le bien-être proverbial tient au rang inférieur de son organisation nerveuse.

Autant le sort du poisson est plus enviable que celui du cheval, autant la condition de l'huître est préférable à celle du poisson, meilleure encore celle de la plante, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'en descendant au-dessous du niveau de la conscience nous ayons échappé à la douleur. D'un autre côté l'excès de leur sensibilité nous fait comprendre pourquoi les hommes de génie se trouvent beaucoup plus malheureux que les hommes ordinaires, à quoi s'ajoute le malheur d'avoir bercé le plus grand nombre des illusions.

C'est en effet le troisième point de notre conclusion : l'individu est d'autant moins à plaindre qu'il est plus complétement la dupe des illusions instinctives, d'abord parce que son jugement sur la proportion des maux et des biens dans le passé étant faussé, il sent moins sa misère, ensuite parce qu'en dépit de tous les désappointements, il ne cesse jamais d'espérer. Il vit comme dans une ivresse perpétuelle, et se console des maux qui l'assaillent par l'incurable chimère d'un éblouissant avenir. Ce bonheur de l'ébriété est le caractère de la jeunesse. Chacun s'est pris pour héros d'un roman, et comme les liseurs de romans, il s'est consolé des malheurs et des contrariétés qu'il rencontrait sur son chemin par la perspective de la conclusion. Seulement la conclusion n'arrive jamais. Les illusions tombent l'une après l'autre. L'homme fait n'en a guère conservé que l'ambition et le désir d'acquérir. Le vieillard reconnaît à son tour ce que ces deux derniers penchants ont d'illusoire, à moins que l'ambition n'ait tourné chez lui en vanité puérile, et l'acquisivité en avarice. Aussi ne trouvera-t-on pas chez les vieillards intelli-

gents beaucoup d'illusions sur la vie individuelle, à l'exception de celles qu'entraîne leur amour instinctif pour leurs descendants. Le résultat de la vie individuelle est donc que l'on revient de toutes choses pour dire avec l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités ! tout est vanité ! »

Dans la vie de l'humanité, cette première période de l'illusion et cette première chute sont représentées par le monde ancien, hébreu, grec et romain. Dans les grands empires de l'Asie ancienne, les tendances et les points de vue qui se sont distingués plus tard formaient encore un mélange confus. Mais le judaïsme exprime de la façon la moins équivoque, dans les promesses dont il se glorifie et dans sa philosophie optimiste, superficielle et tout absorbée dans la vie d'ici-bas, la conviction que l'individu peut atteindre le bonheur sur la terre. L'hellénisme témoigne plus noblement de la même tendance par le culte voluptueux de la science et de l'art et par une conception tout esthétique de la vie. L'hellénisme s'absorbe dans cet effort pour atteindre le bonheur terrestre. L'état n'existe à ses yeux qu'en vue de l'individu.

La république romaine introduit un élément nouveau. On y cherche le bonheur dans la puissance et l'éclat de la patrie. Quand le caractère illusoire de cette tentative fut manifesté par son succès même, Rome, devenue la maîtresse du monde, se plongea dans un hellénisme avili sous la forme de l'épicuréisme le plus superficiel, et l'ancienne civilisation s'éteignit en proclamant le plus profond dégoût de la vie.

Seconde période de l'illusion : *l'illusion du paradis*. Le fondateur du christianisme méprise la vie présente autant et plus que nul de ses contemporains. Il apporte son évangile aux misérables, les heureux ne le comprendraient pas ; il conseille non l'ascétisme mais la simplicité, estimant que la souffrance croît avec le nombre des besoins. Du reste, il ne promet pas de supprimer la douleur ici-bas. « Vous aurez des afflictions dans ce monde, mais prenez courage, j'ai vaincu le monde. » Tandis que les promesses du judaïsme ont trait à la vie présente, celles du christianisme se rapportent à la vie à venir, dont l'amour seul nous rend dignes. Le salut consiste en ceci suivant le Christ, que

les hommes imitent son mépris du monde et sa charité, espérant avec foi la vie à venir. Quant à son sacrifice expiatoire, c'est une interprétation juive que Jésus lui-même aurait certainement désavouée. Joignez à ceci la condamnation de la prêtrise et des cérémonies, et vous avez l'essentiel de sa doctrine. La vertu chrétienne à son tour se résume en ces deux points : le mépris de la chair et l'amour. Les autres éléments du christianisme étaient déjà dans l'ancien monde, tandis que ce mépris des choses de la terre, dans la ferme espérance d'une vie éternelle, était une chose absolument nouvelle hors de l'Inde. C'est cette idée qui a sauvé l'antiquité du désespoir. « Nous sommes bien heureux, disait saint Paul, mais en espérance. »

Le buddhisme, doctrine d'initiés voués au célibat, avait été promptement enseveli sous les superstitions ; il ne possédait pas d'ailleurs au même degré que la doctrine de Christ l'élément cosmopolite, l'idée de la fraternité universelle des enfants de Dieu ; et surtout il ne s'adressait pas aussi directement à notre égoïsme, parce qu'il n'enseignait pas la résurrection des corps et l'immortalité personnelle.

Nous avons vu que la piété procure aux fidèles un mélange de douleurs et de joies, où la joie peut bien l'emporter chez plusieurs. Que cette joie repose sur une illusion, cela est assez évident, puisque l'individualité du corps et de la conscience ne sont qu'une apparence qui s'évanouit à la mort, ne laissant que l'Etre un, inconscient qui l'a produite, d'abord en s'individualisant en atomes, puis en déterminant par son intervention directe le groupe d'atomes dont se compose le corps individuel. (C. II, VII.)

La pensée de Jésus était trop naïve pour concevoir l'existence de l'âme sans le corps, et c'est tout à fait dans son esprit que le *Credo* parle de la *résurrection de la chair*. Les disciples ont des éclairs spéculatifs qui ne tirent pas à conséquence, ainsi Jean dans l'Apocalypse, annonce qu'il n'y aura *plus de temps*. Paul dit que la prophétie cessera et que *la connaissance cessera*. L'un de ces textes supprime le changement, l'autre supprime la conscience, ensemble ils tendent à faire évanouir l'individualité. La philosophie moderne n'admet plus de vie individuelle après la

mort. Les attributs que Platon confère à l'âme mortelle dans le Timée réduisent l'âme immortelle à la contemplation des idées, où toute distinction individuelle s'efface nécessairement, quoique Platon lui-même n'ait peut-être pas aperçu cette conséquence. Aristote est au même point de vue; son νοῦς ποιητικός n'a rien d'individuel. Spinosa arrive au même résultat en partant de tout autres prémisses. Leibniz considère l'immortalité de l'âme comme inséparable de celle de son corps propre, théorie qui se réfute d'elle-même dans l'état présent des sciences naturelles. Fichte, Schelling, Hegel admettent comme Spinosa l'éternité de l'espèce dans l'absolu, en opposition à l'immortalité individuelle, qu'ils repoussent. Bref, il est clair que les systèmes unitaires ne peuvent pas admettre cette immortalité. Le matérialisme, pas davantage. La pluralité des essences psychiques n'a jamais été le dernier mot de personne. Leibniz, Herbart ont essayé successivement de ce point de vue, sans pouvoir s'y maintenir. Reste le théisme, avec ses substances créées. Mais les substances créees ne sont pas des substances ; elles ne durent qu'autant que Dieu les conserve : cette conservation est une action, c'est-à-dire une création. Elles ne subsistent que par l'action divine et dans l'action divine, dont il est impossible de les distinguer, et le théisme tourne au panthéisme. On accordera bien que les créatures ne subsistent qu'autant que Dieu le veut, mais on alléguera qu'il peut vouloir leur durée à perpétuité, comme celle des atomes. A cela nous avons déjà répondu (C VI, X) : L'atome est simple, l'homme infiniment complexe. Le faisceau d'actes de l'Inconscient porté sur un organisme déterminé ne saurait durer plus que son objet. Quand l'organisme est dissous, quand la conscience individuelle qui se fondait sur la disposition des molécules de ce cerveau a disparu, ce faisceau d'actions de l'Inconscient qui était la propre substance de cet esprit individuel n'a plus d'objet, la continuité de cette action est devenue impossible. L'être (*Wesen*) qui se manifestait dans l'homme subsiste encore assurément, mais cet être n'a rien d'individuel. Ainsi l'espérance de la vie future est une illusion. Ce résultat semble désespérant à l'égoïsme, ce qui ne diminue en rien son autorité. Mais c'est l'égoïsme seul qui s'en afflige : pour celui qui vit

d'amour et de renoncement, cette perpétuité du moi n'est pas un besoin, elle lui répugnerait plutôt. Aussi dès que la perpétuité de la conscience individuelle ne paraît plus croyable, la question d'un bonheur à venir semble n'avoir plus de sens. Que m'importe, ne manquera-t-on pas de dire, que m'importe le bonheur si je ne suis plus là pour en jouir ? Qu'en est-il pourtant ? — La réponse est simple : Après que le monde aura cessé d'être, tout sera exactement comme s'il n'eût jamais été. L'état antérieur sera rétabli. Mais quel était cet état antérieur? Le principe de la volonté n'était pas déployé, puisque rien n'était voulu, car si quelque chose avait été voulu, cette chose aurait existé, il y aurait eu une création. Il n'y avait donc nulle volonté effective, et comme la pensée ne saurait passer du non être à l'être que par la volonté, il n'y avait point de pensée avant le monde, il n'y avait donc rien d'actuel, rien, sinon l'essence (*Wesen*) immobile, enfoncée en elle-même, sans existence. Avant le monde il n'y avait rien, après le monde il n'y aura rien.

Est-ce donc là la félicité promise ? — Oui, si l'existence est une souffrance ; c'est ainsi que l'entendent le buddhisme et Schopenhauer, mais non le christianisme. Sans prétendre que l'homme ait droit au bonheur, le christianisme n'y renonce pas. Il lui faut affirmer un but positif du monde ou s'abandonner soi-même. Les esprits formés par le christianisme sont incapables de s'élever à la réalité du renoncement. L'humanité ne peut y arriver qu'à travers une longue préparation dans une période historique purement mondaine, où l'influence du christianisme ait cessé de se faire sentir (*unchristliche*). Nous allons la caractériser tout à l'heure.

Cependant le succès temporaire de l'Evangile ne saurait s'expliquer que par une action immédiate de l'esprit inconscient sur ses auteurs et sur les peuples, car en réalité ce point de vue était déjà dépassé depuis longtemps par la philosophie. A quoi pouvait donc servir cette illusion ? — Elle était nécessaire parce que l'égoïsme n'était pas encore assez brisé pour abdiquer entièrement. Il devait se raccrocher à cette dernière espérance, il fallait donc qu'elle aussi fût déchirée pour rendre le moi acces-

sible à l'idée de travailler uniquement pour le bien des générations à venir.

Et pourtant, ce renoncement, Rome l'avait déjà pratiqué, mais au profit exclusif du peuple romain. L'égoïsme individuel y avait fait place à l'égoïsme de race. Maintenant il s'agit de comprendre que la nation n'est qu'un rouage de la grande machine aussi bien que l'individu, et d'accepter cette position.

La seconde période est en progrès de vérité relativement à la première, parce qu'elle a compris que le bonheur n'est pas dans le monde, la troisième est en progrès sur la seconde, parce qu'elle comprend d'un côté que l'affranchissement de la misère du présent n'est pas dans l'individu, de l'autre qu'il n'est pas hors du monde, mais dans le monde, de sorte que pour y parvenir il ne faut pas s'abstenir de vivre, mais s'abandonner à la vie, abandon qui serait en lui-même une folie, et qui n'a de sens que pour l'avenir de l'évolution universelle.

Cette transition entraîne inévitablement une rechute partielle dans l'illusion de la première période, c'est pourquoi nous voyons marcher parallèlement à la démolition du christianisme par la critique et par les sciences, la richesse, le luxe et l'amour de la vie.

La difficulté de rompre avec une idée aussi puissante que l'idée chrétienne apparaît assez dans les reculades philosophiques de notre époque, les postulats de Kant, la théologie spéculative de Hegel et la philosophie positive de Schelling. Seul, Schopenhauer a rompu franchement, mais il ne voit aucune issue à l'histoire et ne saurait sympathiser avec les grands travaux du présent. L'esprit du monde grandit pourtant de jour en jour, le christianisme n'est plus que l'ombre de ce qu'il était au moyen âge, il redevient ce qu'il était à son origine : la dernière consolation des misérables.

La TROISIÈME PÉRIODE DE L'ILLUSION cherche *le bonheur dans le progrès*. Cette idée de progrès reste à peu près étrangère à l'antiquité et au moyen âge. L'évolution du dogme chrétien s'est accomplie d'elle-même, sans que personne en eût conscience. Leibnitz, le premier, a conçu le progrès, et tout de suite

il l'a compris dans toute sa grandeur. Il est l'apôtre de notre âge. Actuellement l'idée de progrès domine la philosophie de l'histoire. Elle ne règne pas moins dans les sciences naturelles: l'astronomie, aidée de l'analyse spectrale, l'étend à tout l'univers, tandis que l'anthropologie, l'archéologie et la linguistique unissent dans une série continue le développement de la planète et celui de l'humanité.

Il est plus facile de comprendre le progrès universel et de l'admirer que de le prendre pour but de sa propre activité, en lui subordonnant son égoïsme. L'égoïsme est mieux qu'un principe, l'égoïsme est un instinct, un instinct nécessaire, la résultante de nombreux instincts. Cependant il faut le combattre, il faut le combattre dans son intérêt même, attendu qu'il nous cause toujours plus de chagrin que de plaisir. C'est ce qu'il faut comprendre pour pouvoir, dans la pratique, se résoudre à des sacrifices, et théoriquement pour accepter la vérité philosophique de la vanité du moi, lequel n'est en réalité que la forme phénoménale d'un être identique en tous les individus. Le mépris de la vie est le chemin le plus court qui conduise au renoncement. C'est uniquement grâce à lui que des morales de renoncement comme celle de Christ ou celle de Buddha ont pu acquérir une importance historique. L'immense valeur morale du pessimisme tient à ces conséquences. Cependant le pessimisme à lui seul ne fait qu'ébranler l'égoïsme. Pour le détruire dans sa racine il faut la connaissance spéculative du néant du moi, et de l'identité foncière de l'être dans tous les moi. La seule morale du buddhisme repose sur ce fondement, non la morale chrétienne [1].

La crise de chaque période est marquée par un dégoût de la vie qui tourne au suicide, au quiétisme ou à l'ascétisme, trois manières de se détourner du train du monde ; mais le suicide,

[1] L'auteur de ce résumé s'est efforcé d'établir dans plusieurs écrits que la morale chrétienne *conduit* à reconnaître l'identité substantielle de tous les hommes. Il a toujours cru comprendre que la vérité ne saurait contredire la vérité, et que dès lors, s'il est vraiment juste d'aimer son prochain *comme soi-même*, il faut avouer que notre prochain *c'est nous-mêmes*, attendu qu'il ne serait pas juste de se conduire comme si les choses étaient autrement qu'elles ne sont. Ce chemin

le quiétisme, l'ascétisme sont égoïstes tous les trois, et tous trois immoraux, à moins que l'individu ne soit absolument hors d'état de remplir ses devoirs envers sa famille et la société.

Tout est changé dès que l'individu s'intéresse au développement de l'ensemble, dès qu'il se sait membre d'un tout et utile au tout. Alors il n'est plus question de suicide, et le quiétisme est pris pour ce qu'il est, pour un crime, parce que la société réclame les efforts de tous.

Ainsi la réflexion nous ramène à l'amour de la vie, mais l'égoïsme ne règne plus en souverain, l'individu se sait moyen pour un but, et tenu de respecter ses collaborateurs. Il vit dans l'espérance du bonheur que ses efforts préparent à l'avenir.

Cet espoir est la troisième et dernière illusion. En discutant la première, nous avons déjà beaucoup fait pour dissiper celle-ci. Nous avons déjà vu que la peine attachée au désir non satisfait nous frappe toujours en plein, tandis que le plaisir de la satisfaction n'est éprouvé que moyennant des circonstances favorables, et subit toujours une notable défalcation. Cette proposition n'est pas valable pour le présent seulement, mais pour tous les temps. La maladie, la vieillesse, le mécontentement, la dépendance d'autrui même, ne diminuent pas avec les progrès de l'humanité. La limite d'accroissement de la population se trouvera toujours dans les subsistances ; c'est-à-dire qu'une partie de la population sera toujours dans la misère ; et si les souffrances matérielles diminuent, le progrès des lumières les rend toujours plus sensibles. Le danger de la question sociale résulte précisément de ce progrès. Pour l'immoralité, la somme en reste à peu près la même, elle ne fait que changer de forme, elle s'atténue en se disséminant. Les chemins sont plus sûrs qu'au moyen âge, mais nous en sommes venus en Allemagne à tenir

de la vérité pratique *reconnue* à la prémisse théorique sans laquelle cette pratique ne saurait subsister lui paraît logiquement irréprochable, et cela suffit *ici*. En revanche, il ne saurait comprendre la marche inverse. Comment la conviction spéculative que mon prochain est une seule et même essence que moi pourrait-elle modifier mes instincts, dompter mes passions? Cela pourrait être logique, mais *ici* la logique ne suffit point. Il faut un motif. La conviction la plus intime de la vérité du panthéisme ne me fera pas digérer avec l'estomac d'autrui. C. S.

le voisin pour un fripon jusqu'à l'entière preuve du contraire. Au moral d'ailleurs comme au physique, le développement de la sensibilité par la culture augmente les impressions douloureuses, quand même le mal tendrait de fait à diminuer. Et si la culpabilité est d'autant plus grande qu'elle est mieux comprise, on doit en conclure que le mal moral augmente par l'effet même de la civilisation, attendu que la pratique est loin de s'améliorer dans la mesure où le jugement se raffine.

Enfin, on sait que la moralité la plus parfaite ne pourrait que supprimer, pour sa part, la douleur, sans jamais nous procurer un bonheur positif.

Les joies de la dévotion ont naturellement disparu avec la prière et la foi dans la vie à venir.

La science se répandra de plus en plus, et de plus en plus elle s'attachera exclusivement à la méthode expérimentale. L'intervention du génie y sera de moins en moins nécessaire, et les génies disparaîtront, emportant avec eux les joies de l'admiration. La part de chaque ouvrier à l'œuvre générale deviendra minime, et minime aussi le plaisir de la production, qui sera trop compensé par la fatigue d'apprendre. Ainsi la science augmentera, mais non pas le bonheur qui en découle.

Quant à l'art, son importance diminue graduellement dans une civilisation positive et affairée. Les préoccupations économiques et techniques lui laissent peu de place. Si le présent nous permet de conclure à l'avenir, si les âges de l'humanité ressemblent à ceux de l'individu, le rôle de l'art se réduira peu à peu à celui du ballet pour les gens de finance.

Je passe aux instincts pratiques reposant sur l'illusion : l'amour et l'honneur, par exemple. S'ils restent ce qu'ils sont, ils continueront à faire souffrir les hommes autant que du passé. S'ils sont détruits, nos après-venants souffriront moins de ce chef que nous, sans y rien gagner en fait de bonheur positif, leur vie n'en sera que plus vide. Enfin, s'ils subsistent, quoique ébranlés parce qu'on aura compris leur mensonge, ce qui est le cas le plus probable, alors ils feront tout le mal possible sans aucune compensation. L'individu fait son salut en se sacrifiant à l'avenir, oui, sans doute, mais si chaque génération se sacrifie

à la suivante et que chacune soit misérable à son tour, quelle est la valeur de ce sacrifice? Ces phénomènes indiquent assez que le but de l'évolution ne saurait résider dans l'évolution elle-même, et que ce but reste à trouver.

Nos progrès si vantés n'augmentent guère notre bonheur. La science pure influe à peine directement sur la condition de l'humanité. L'action des progrès industriels, en revanche, est immense. Ils rendent possibles les progrès sociaux et politiques, ils diminuent le travail, ils augmentent le luxe. Mais le bonheur! En augmentant la masse de subsistances à la disposition des pays civilisés, ils ont produit un fort accroissement de leur population, sans que les individus dont celle-ci se compose en aient sensiblement profité. Le seul avantage positif résultant de l'augmentation des richesses consiste en ceci que bien des forces absorbées jusqu'ici par le combat pour l'existence ont obtenu la liberté de se vouer au travail intellectuel. Le progrès économique accélère par là l'évolution universelle (*Weltprocess*).

Mais c'est un gain pour l'évolution et non pour le bonheur des individus ou des nations qu'elle entraîne. Quant aux progrès politiques et sociaux, ils ne sauraient avoir qu'une portée négative, indépendamment de l'augmentation des richesses que nous avons déjà touchée. L'idéal du progrès en toute chose tend simplement à nous élever au *zéro*, et comme l'idéal restera toujours inaccessible, notre condition restera toujours au-dessous du point d'indifférence, le plateau du mal l'emportera toujours.

Quand on supprimerait les maladies, quand on trouverait un moyen de produire des aliments en quantité indéfinie, on n'élèverait pas notre condition au-dessus du plan de l'horizon, on ne ferait, en abolissant quelques misères poignantes, qu'aiguiser la pointe de cette question : « Que sert-il de vivre? que nous offre la vie en échange des douleurs qui en sont inséparables? » Aussi longtemps qu'il y a des maux accidentels, on les voit comme des murailles derrière lesquelles se cache le bonheur. A mesure que ces maux accidentels sont éliminés, on voit mieux que leur importance n'était qu'accessoire. En s'approchant de

la meilleure condition possible sur la terre, on entrevoit de plus en plus distinctement que la douleur est inhérente à la volonté, c'est-à-dire à l'être, que la misère de l'existence tient à l'existence elle-même. De même que la loi donnée aux juifs était, suivant Paul, la puissance du péché, de même le progrès est la puissance du pessimisme. C'est pour cela, et pour cela seulement, que le progrès doit être poursuivi *(ist practisches Postulat)*. Les hommes cherchent le progrès dans l'espoir du bonheur : c'est une illusion, mais c'est une illusion salutaire ; par ce moyen, l'esprit inconscient les pousse à des efforts dont ils ne seraient pas capables s'ils en connaissaient l'objet véritable.

Nous avions déjà reconnu que la balance des biens et des maux est d'autant moins défavorable pour un être que ses illusions sont plus profondes et son organisation moins délicate ; il est donc clair que le progrès, en dissipant les illusions, en élevant la culture et la sensibilité nerveuse, doit augmenter à la fois la misère et la conscience de cette misère. J.-J. Rousseau voulait reculer et il s'arrêtait à moitié chemin. Mais il n'est pas question de reculer, nous n'avons pas le choix, il faut avancer. Seulement ce n'est pas vers l'âge d'or que nous nous dirigeons, et ceux qui placent l'âge d'or dans l'avenir se trompent plus grossièrement que ceux qui le mettaient dans le passé.

Telle est la vieillesse pour l'individu, telle est la veillesse pour les nations, telle sera la vieillesse pour l'humanité, avec cette différence que l'humanité ne laissera point d'héritière. Revenue des illusions et des vanités, n'attendant plus rien de la vie, et cependant soumise encore à la nécessité du travail, elle ne demandera plus que le repos, le sommeil éternel, l'absence de douleur, l'anéantissement. Ce n'est pas tel individu, comme il arrive aujourd'hui, c'est l'humanité tout entière qui soupirera après le néant.

XIII. Quel est donc *le but final* de cette existence ? Cette question est inévitable. Il faut admettre un but final du moment où l'on a constaté l'existence d'un rapport de but à moyen quelque part. Quel est le but du monde ? Ce n'est pas l'ordre moral,

qui de son essence n'est que moyen; ce n'est pas le bonheur, au sens positif du moins, puisque le bonheur n'a jamais régné dans le monde et que le monde s'en éloigne toujours davantage. Ce n'est pas le monde, l'évolution elle-même : si toutes les scènes en sont mauvaises, la pièce ne peut pas être bonne. Serait-ce, comme on l'a dit aussi, la liberté? — Peut-être, mais qu'est-ce que la liberté ? — La conscience de la nécessité, et d'une façon générale, la conscience. L'expérience nous dirigerait de ce côté : ce qui est en progrès dans le monde, c'est la conscience. Tous ces penchants, résultat de l'individuation, qui tendent au bonheur et qui n'y mènent point, procurent le développement de la conscience. La philosophie moderne accepte cette indication. Aux yeux du philosophe, dit Schelling, la nature est l'organe de la conscience de soi, et la conscience de soi ne pouvait se produire que par l'intermédiaire d'une telle nature. C'est aussi le sentiment de Hegel.

Cependant la conscience ne saurait être le but en elle-même. Elle est enfantée par la douleur et n'aboutit qu'à la vanité. La contemplation de la misère est un redoublement de misère. Prendra-t-on pour but l'idée purement formelle d'une activité raisonnable, qui aurait la conscience pour condition ? — Non, cette activité n'a de sens qu'en partant de l'existence donnée, à titre de moyen pour en alléger le fardeau. Nous avons beau chercher, nulle idée n'est susceptible d'être prise pour l'idée du but final, rien n'a de valeur absolue en soi-même, sinon la félicité.

Le bonheur est l'aspiration universelle, la soif du bonheur est l'essence même de la volonté. Et cependant nous avons reconnu que le bonheur est impossible, et que les progrès de la conscience nous éloignent toujours plus du bonheur.

Il règne donc un antagonisme entre la volonté et l'intelligence : plus la conscience se développe dans le cours du monde, plus elle s'émancipe de la volonté irrationnelle à laquelle elle obéissait servilement au début, plus elle s'affranchit des illusions que la volonté lui suggère. Elle prend une position hostile à la volonté, qu'elle combat pied à pied dans l'histoire. Son œuvre dernière paraît logiquement devoir être l'anéantissement total de la volonté par la démonstration que tout vouloir

produit la misère, et que le seul renoncement conduit au meilleur état possible, lequel consiste à ne point souffrir. Et cette lutte de la conscience contre la volonté, qui se présente à nous comme un fait d'expérience, n'est point quelque chose d'accidentel, elle est impliquée dans la notion même de la conscience.

Nous avons vu que l'émancipation de la pensée vis-à-vis de la volonté est le propre de la conscience, tandis que dans l'inconscient la pensée est esclave de la volonté, dont elle procède. Nous savons en outre que la logique règne dans le monde de la pensée, tandis qu'elle est foncièrement étrangère à la volonté ; d'où l'on conclura que, dès qu'elle en aura la force, la pensée s'efforcera d'annuler ce qu'elle trouvera d'anti-logique dans l'illogique volonté. — Enfin, nous venons d'établir surabondamment que la poursuite du bonheur est ce qu'il y a de plus anti-rationnel et que la volonté n'en veut pas démordre. De ces trois principes, il suit forcément que la conscience, une fois développée, doit reconnaître l'absurdité de ce vouloir toujours le même, et le combattre jusqu'à extinction. Ainsi la conscience est le but prochain de la nature, mais elle ne saurait être le but final. Le but final de son essence, c'est le bonheur, mais le bonheur positif est impossible, et la poursuite en produit la douleur, dont l'absence est le plus grand bien réalisable. Enfin la conscience implique l'émancipation de l'intelligence à l'égard de la volonté. Le problème du but final a trouvé sa solution : l'Inconscient, dans son infinie sagesse, a créé la conscience pour délivrer la volonté de son vouloir, la conscience est le moyen suprême d'arriver au suprême bien, lequel consiste à ne point souffrir.

Ce monde est le meilleur possible et cependant il est fort misérable. Ce qui serait préférable au meilleur monde, c'est qu'il n'y en eût point. Tout cela s'entend, si l'on admet que ce monde a été disposé par une sagesse infinie, tandis que son existence même est le fait d'un principe irrationnel, lequel ne saurait être que la volonté. Considérée en elle-même, la volonté est simplement *alogique*, étrangère à la raison ; mais elle a agi, et par les effets de son vouloir (lequel est un pur hasard), elle devient *anti-logique*, hostile à la raison, puisque, cherchant le bon-

heur, elle produit la misère. Il s'agit donc pour la raison de réparer la sottise de la volonté. Mais la raison inconsciente n'a point d'empire immédiat sur la volonté, dont elle n'est point indépendante ; c'est pourquoi il lui faut ruser, mettre à profit l'aveuglement de la volonté pour la mettre en conflit avec elle-même, ce qui arrive au moyen de l'individuation. Le résultat de ce conflit est la conscience, c'est-à-dire l'avénement d'une force indépendante de la volonté, avec laquelle la lutte contre la volonté peut commencer. Le monde est donc un combat continuel de la logique contre l'illogique, combat où celui-ci finira par succomber. Si cette issue était impossible, il faudrait désespérer, mais il n'en va pas ainsi. Nous croyons au triomphe de la raison, nous croyons à une fin de l'évolution, qui nous délivrera des tortures de l'existence.

Reste le problème pratique, qui est la grande difficulté : Comment pouvons-nous nous représenter et comment pouvons-nous amener la réduction de la volonté, l'anéantissement du monde ?

On ne s'arrêtera pas aux recettes de Schopenhauer, qui condamne le suicide et recommande de se laisser mourir de faim, ou sinon, de se déprendre absolument du monde. Les conseils de ce philosophe ne concernent que l'individu, et ce que nous demandons c'est le salut universel. Quand tous les hommes, pris individuellement, se désintéresseraient de tout, la misère de la nature ne serait pas guérie, et quand ils cesseraient d'être, la nature aurait bientôt fait surgir une nouvelle humanité. Il faut autre chose. Si l'être est un, l'affranchissement doit être un et universel. Le triomphe de la raison doit marquer la fin du monde, après laquelle il n'y aura plus de temps, car le monde doit finir, de même qu'il a commencé : l'un et l'autre sont impliqués dans l'idée d'une évolution qui tend à une fin.

L'humanité sera-t-elle capable d'un développement de sa conscience suffisant pour cette tâche ? Est-ce une espèce d'animaux plus parfaite qui accomplira l'œuvre ? sera-ce sur cette terre ou après que la vie l'aura quittée ? nous ne savons. Mais dans le monde actuel nous sommes les prémisses de l'esprit. Si nous négligions paresseusement un travail dont nous serions

capables, l'Etre, qui est aussi nous, en supporterait plus longtemps le supplice d'être.

Le moment est venu où nous pouvons poser le principe de la philosophie pratique. En voici la formule : « Vouer entièrement sa personnalité au cours du monde, en vue de son but final, le salut du monde, » ou en d'autres termes : « Prendre les fins de l'Inconscient pour le but de sa volonté consciente. » On y arrive, lorsqu'on s'est consacré au salut universel et qu'on est convaincu de la parfaite sagesse de l'Inconscient. Le monisme établit théoriquement la vanité de l'égoïsme, pratiquement, rien n'agit contre cette source de toute malice comme la conviction que la recherche d'un bonheur personnel est fatalement illusoire. Le dévouement requis est donc plus facile dans ce point de vue que dans tout autre. Enfin comme la crainte est un motif plus fort que l'espérance, le point de vue que nous esquissons agira plus fortement que l'illusion du bonheur par le progrès ne peut le faire, pour rétablir l'instinct dans ses droits et pour nous inspirer la volonté de vivre, qui est la vérité provisoire ; car ce n'est qu'en nous donnant entièrement au monde et à ses douleurs que nous pouvons contribuer en quelque chose à son heureuse issue. La philosophie morale qui se déduirait de ces prémisses n'irait donc pas à nous faire divorcer avec la vie, mais au contraire à nous réconcilier pleinement avec elle.

Reste la question de savoir comment nous devons nous représenter la suppression du vouloir et de l'existence, l'anéantissement du monde. En vérité nous sommes hors d'état d'en rien dire avec certitude. Mais cette ignorance, fût-elle absolue, n'ôterait rien à la nécesité démontrée que le monde se termine ainsi. Voici quelques indications tout à fait problématiques, seulement pour faire voir qu'une telle issue n'est pas absolument inconcevable.

La *première condition,* c'est que l'esprit existant dans l'univers soit à peu près concentré dans l'humanité. L'astronomie ne suscite pas d'objections insurmontables à l'idée que dans un lointain avenir l'humanité pourrait concentrer en elle une quantité d'esprit et de volonté de beaucoup supérieure à celle qui

resterait partout ailleurs dans le monde. Dans ce cas seulement il se pourrait que le refus de vouloir (la négation de la volonté?) de l'humanité anéantit toute la volonté d'être existante, sans qu'il en restât rien. (*Dann kann die menschheitliche Willensverneinung den gesammten actuellen Weltwillen ohne Rest vernichten.*)

Seconde condition : Il faut que l'humanité se pénètre de la folie de tous les désirs et de la misère absolue de l'existence; il faut que cette conviction devienne un sentiment puissant qui triomphe de l'instinct qui nous porte à vouloir vivre. Il n'y a pas lieu de désespérer que la chose n'arrive. Cet état moral (*Willensverneinung*) se produit déjà dans bien des individus isolés contrairement au but de l'esprit inconscient; pourquoi ne finirait-il pas par prévaloir lorsqu'il accomplira ce but? Aujourd'hui déjà les passions naturelles ont cédé du terrain à l'influence énervante de la vie moderne. Cet affaiblissement gagnera d'autant plus que l'arbitraire individuel sera plus resserré par la régularité des droits et des coutumes, et que dès l'enfance la vie se mouvra dans les rails d'une triviale prudence.

Troisième condition : Un perfectionnement du télégraphe qui permette à la population du globe de prendre une délibération simultanée.

La réunion de ces points permettrait « à la majorité de l'esprit » (*sic*) actif dans le monde de former la résolution de supprimer la volonté. Cette décision aurait-elle l'effet désiré? Examinons. Dans l'homme individuel, la raison peut certainement supprimer une volition particulière, mais cette suppression n'est pas l'effet d'une action directe de la raison sur la volonté. La raison ne détruit une volition qu'en suggérant un vouloir contraire, qui neutralise le premier. Lorsque des volontés particulières entrent en collision sans s'annuler réciproquement, c'est qu'elles ne se contredisent qu'en partie. Il peut arriver aussi que l'un des désirs soit réellement annullé, mais qu'il se reproduise incessamment par la vertu puissante de l'inconscient, de sorte qu'il semble ne subir aucune altération. Le premier cas ne saurait se rencontrer dans l'opposition entre l'affirmation et la négation de la volonté (*Willensbejahung und Willensvernei-*

nung], car la contradiction est absolue. Quant à la reproduction immédiate de la volonté que le monde soit (*des Weltwillens*) après son anéantissement total, l'analogie n'y conduit pas ; car les volontés particulières qui ressuscitent de la sorte ont toujours pour fondement la volonté actuelle de l'existence (*der actuelle Weltwille*), tandis que dans notre cas, il n'existerait plus aucun vouloir en acte[1]. Dès lors, aussi longtemps que la négation suggérée par la raison n'aura pas atteint la force du vouloir contraire, celui-ci réparera immédiatement ses pertes. Mais aussitôt que la première atteindra la force du second, on ne voit pas pourquoi ils ne se neutraliseraient pas absolument l'un l'autre. Un excédant négatif n'aurait pas de sens, puisque l'objet de la volonté négative n'est autre que le non-être, le 0, qu'elle ne veut pas dépasser. Enfin, il est certain par l'analogie que la raison excitera bien la volonté négative, puisque le mobile qu'elle met en jeu n'est autre que le mobile de tous les vouloirs particuliers, savoir le besoin de bonheur.

Tout ceci est fondé sur les rapports de la pensée et de la volonté, qui sont les principes universels ; d'où suit que la négation universelle de l'être (*universelle Willensverneinung*) devrait se réaliser, quand même l'humanité n'en serait pas l'organe ou l'unique organe. Le plus grand développement possible de la raison consciente aura donc pour effet de replonger tout vouloir actuel dans le néant, ce qui entraîne la fin du monde, sans qu'il subsiste aucun reste qui puisse servir de point de départ pour une nouvelle évolution. La raison a produit le meilleur monde possible, dans ce sens qu'il y a pour lui une délivrance possible. La souffrance ne s'éternisera pas.

XIV. *Les derniers principes* indispensables, irréductibles, suffisants de toutes nos recherches, la *volonté* et la *pensée* (Vorstellung), sont également ceux de Platon et de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer et de Spinosa. Hegel et Schopenhauer sont les plus exclusifs, Platon incline au même sens que Hegel, donnant le grand rôle à la pensée, tandis que Schelling se prononce pour la volonté[2].

[1] On reviendra néanmoins sur cette éventualité.

[2] Un paragraphe est consacré à discuter ces systèmes. (*Réd.*)

Pour nous, procédant suivant la méthode empirique, nous avons pris les deux notions telles que nous les fournissent l'usage et la langue, et nous les avons modifiées au fur et à mesure qu'il en était besoin pour l'explication des phénomènes. Donnons-leur un dernier regard.

a) La volonté. Ceux qui enseignent la substantialité de la matière se rangent en deux classes: les uns en font la substance éternelle, incréée, unique; les autres, le résidu d'un acte créateur qui a cessé, mais la notion d'un tel résidu reste indéfinissable. Nous, au contraire, qui dans l'atome voyons une force, et dans le monde, un équilibre instable de forces, loin de séparer la création de l'acte créateur, nous les identifions entièrement, et les choses réelles sont à nos yeux le déploiement actuel d'une volonté. Cette vue n'est point contraire à la loi d'inertie : l'effet produit persiste aussi longtemps que dure l'objet dont il est un mode, c'est-à-dire aussi longtemps que cet objet est produit, aussi longtemps qu'il est voulu.

L'effet, l'acte et le vouloir sont une seule et même chose, dans l'univers et dans l'atome. (Voy. chap. V et X.) S'ils semblent se distinguer dans l'homme, cela tient à des confusions d'idées. Et d'abord si l'on n'entend par effet que l'effet *cherché*, il est permis de distinguer entre la volonté suivie d'effet et celle qui ne l'est pas en raison d'obstacles extérieurs, entre vouloir et faire. Mais toute volonté n'est pas moins une action et un effet. Le vouloir qui se confond avec son effet est celui qui a pour objet le présent, mais le soi-disant vouloir relatif à l'avenir n'est pas un vrai vouloir (catégorique), ce n'est qu'un dessein. Enfin, ce que l'on appelle vulgairement action, c'est l'action de l'homme tout entier, tandis que la volition peut ne pas aller au delà des mouvements du cerveau, quand elle est faible, ou par l'effet de mouvements en sens opposé. Le vouloir qui se confond avec le fait aux yeux de la psychologie est la résultante de tous les vouloirs particuliers. Mais chaque vouloir élémentaire est un fait, puisque c'est un mouvement moléculaire dans le cerveau.

Le vouloir ou la volition est l'acte, la volonté est la puissance de cet acte. La volonté est ce qui peut vouloir. Mais ce qui peut

vouloir peut aussi ne pas vouloir. Si le vouloir était un vouloir nécessaire, si la volonté se réalisait nécessairement, il n'y aurait point de puissance et point de volonté. Voyons si cela est admissible.

L'identité de la puissance et de l'acte implique l'éternité de l'évolution ou du monde, qui n'aurait ni commencement ni fin : pas de fin, cela serait déplorable, mais concevable; pas de commencement, cela est impossible, puisque dans ce cas il faudrait admettre qu'au moment où nous parlons, il s'est écoulé réellement un temps infini. Ainsi l'évolution a commencé, et ce commencement marque la limite entre le temps et l'éternité (intemporelle). La puissance a donc été pure puissance, volonté sans vouloir actuel. Mais alors, si la volonté a pu rester sans vouloir effectif, il n'est pas inadmissible qu'elle retourne à cet état : de la nécessité du commencement nous pouvons conclure à la possibilité de la fin.

Le rapport entre la puissance et l'acte, la volonté et le vouloir, paraît éclairci, toutefois il reste une difficulté : comment concevoir le passage de la puissance à l'acte? Tout vouloir réel est déterminé. Vouloir, c'est vouloir quelque chose, et ce quelque chose, ce contenu du vouloir, c'est une représentation. Cependant la représentation ne peut pas se donner l'existence à elle-même, autrement elle serait volonté. Nous nous trouvons pris dans un cercle : le vouloir ne peut devenir actuel que par la pensée, et la pensée ne peut devenir actuelle que par la volonté. Ce cercle, il faut le briser : l'initiative doit venir de quelque part. Ce ne saurait être de la pensée, reste donc que l'initiative vienne de la volonté. Il faut donc concevoir la volonté agissant dans un état intermédiaire entre la puissance et l'existence, déjà sortie du repos sans avoir atteint la plénitude d'une existence déterminée, actuelle relativement à la pensée, virtuelle encore relativement à l'existence fixée. Cet état n'est qu'un instant fugitif ; c'est l'initiative du mouvement, c'est le commencement du monde. Celui qui sous le nom de volonté n'entend qu'une initiative devrait dire que cet instant est le seul où la volonté joue un rôle, car une fois que le monde a commencé, la volonté est un état, une existence, qui change sans doute, mais par le changement des représentations qui

lui servent de contenu. Il faut donner un nom à cet état passager de la volonté distinct du vouloir fixé, réel, qui en est le produit, à cette volonté qui ne veut qu'elle-même. A l'exemple de Schelling, nous l'appelons *vouloir vide* [*leeres Wollen*]. Le vouloir vide est et n'est pas, il devient, c'est le *devenir* au sens éminent, seule genèse réelle, car toute autre genèse apparente n'est que modification d'une existence actuelle. Le vouloir vide n'est pas encore, il sort du non être absolu (qui n'est pas rien, mais la pure essence), il cherche l'existence sans pouvoir l'atteindre. La volonté en soi peut être ou ne pas être, vouloir ou ne pas vouloir, le vouloir vide est la volonté qui s'est prononcée, qui ne peut plus ne pas vouloir, mais qui ne peut pas encore vouloir avant d'avoir quelque chose à vouloir: savoir un objet, une représentation.

Le vouloir déterminé veut quelque chose, il veut la réalisation de son contenu idéal, le vouloir vide, parce qu'il est vide, ne veut que lui-même, la réalisation de sa pure forme, il veut vouloir. Il veut ce qu'il ne peut pas atteindre sans un secours étranger, car pour vouloir réellement, il faudrait vouloir quelque chose, un contenu, que la pensée seule peut lui fournir. Ainsi de sa nature le vouloir vide est une souffrance absolue. Le vouloir vide n'est qu'un instant, le contenu qu'il cherche, il le trouve dans la pensée : il n'y a donc pas de souffrance *antérieure* au monde. Mais cet objet du vouloir possible est de sa nature fini, le *monde idéal est fini* (bien qu'il comporte une élaboration infinie). La volonté, en revanche, est infinie : une fois mise en mouvement, elle pousse donc toujours à l'être. En dépit de la satisfaction relative qu'elle trouve dans le monde, il reste un vouloir vide en excédant, un vouloir vide infini, et par conséquent une souffrance infinie. Le principe de la volonté est inévitablement en proie à une misère infinie jusqu'à ce qu'il rentre tout entier dans la pure virtualité. On a vu que toute volonté non satisfaite fait apparaître une conscience. Il y a donc une conscience hors du monde, une conscience dont le seul objet est le sentiment d'une misère absolue, par opposition à la misère qui règne dans le monde et qui n'est qu'une misère relative, un excédant de misère.

La volonté et la pensée, qui l'une et l'autre préexistent au

monde, se réunissent donc, et l'existence est réalisée, quand le vouloir vide s'est partiellement rempli par l'absorption de la pensée tout entière. Dans l'union du vouloir et de la pensée pour former l'existence, qui est le vouloir rempli, la volonté fait sortir l'idée et s'en empare, tandis que l'idée s'abandonne à la volonté; rôle tout passif, qui fait voir que la pensée et la volonté se comportent comme l'élément masculin et l'élément féminin. Le rapport des deux termes reste tel, lors même que l'idée est incapable de résister à la volonté, et que celle-ci ne saurait s'empêcher de saisir l'idée, lors même en un mot qu'elles ne sauraient ne pas se confondre une fois l'ébranlement imprimé, attendu qu'elles sont identiques en essence. Nous voyons seulement que ce fait intelligible est un événement nécessaire.

La volonté ne saurait être satisfaite, parce qu'elle est une puissance infinie et qu'une infinité accomplie est contradictoire. Quelle que soit la grandeur du monde, le rapport du vouloir plein au vouloir vide sera toujours le rapport du fini à l'infini; aussi bien n'importe-t-il pas à l'infini de la misère que le monde soit heureux ou malheureux.

Il reste heureusement une délivrance possible dans la liberté que la pensée acquiert vis-à-vis de la volonté par la conscience, qui commence par aiguiser la douleur dans le monde en même temps qu'elle donne naissance au plaisir. Cette délivrance finale est bien compatible avec nos principes, quoique la volonté remplie soit seule accessible à la conversion. En effet, cette volonté remplie possède seule véritablement l'existence et l'actualité. Quant au réel, il est relativement au vouloir vide, qui cherche l'existence, ce qu'est la réalité relativement au néant, bien que cette réalité et ce néant soient absolument homogènes. Que si donc le vouloir est subitement neutralisé par la volonté réelle de ne point vouloir, si le vouloir se décide ainsi lui-même à ne plus vouloir, l'effort impuissant du vouloir vide cesse par là même, et le retour à la puissance est accompli, la volonté se retrouve ce qu'elle était avant tout vouloir, une puissance qui peut indifféremment vouloir ou ne vouloir pas.

Dans l'Inconscient, il n'y a pas de souvenir, il n'y a pas d'expérience. L'évolution accomplie ne le prive de rien, ne lui

donne rien, ne l'altère en rien, la possibilité que le monde recommence avec sa misère subsiste donc toujours. Voyons jusqu'à quel point la réalisation en est vraisemblable.

L'Idée est soumise à la nécessité par sa nature rationnelle. Le vouloir est soumis à la nécessité par accident. La puissance avant l'acte est libre, et sa liberté se confond avec le hasard, aucune influence extérieure, aucun motif intérieur n'altère son indifférence. Les chances pour et contre sont absolument égales.

Si la puissance était dans le temps, la chance que la puissance passe à l'acte restant égale à chaque moment, il serait certain qu'elle passerait effectivement à l'acte au bout d'un temps quelconque; mais la puissance étant intemporelle, son éternité ne différant point de l'instant, la chance reste toujours un contre un. Le passé ne la modifie proprement pas, puisqu'il n'en reste aucune expérience. Cependant, au point de vue du calcul des probabilités, il est clair qu'à chaque renouvellement du monde la vraisemblance d'un renouvellement ultérieur diminue, comme il est moins probable que la rouge tourne lorsqu'elle a déjà tourné plusieurs fois, et même une seule fois.

b) La pensée (*Vorstellung*) est le second principe supérieur à l'existence *(überseiendes)*, pensée éternelle, intuitive, inconsciente, pareille au monde idéal de Platon. Comme à nos yeux l'être implique la réalité, nous devons refuser l'être à l'Idée *(sie für etwas nicht seiendes halten*[1]) quoique nous l'appelions « ce qui est purement » (*das rein Seiende*[2]). L'unité des pensées multiples dans l'Inconscient, leur pénétration réciproque est impliquée dans le fait qu'elles sont intemporelles. Platon résume les idées dans l'idée du bien. Ce qui caractérise le mieux la pensée à nos yeux, c'est qu'elle est logique, attribut formel dont l'essence, négativement exprimée, est l'impossibilté de la contradiction *(principium contradictionis)*, positivement, la finalité. Ces deux expressions sont équivalentes, car le but absolu n'est autre que celui qu'il est impossible de se proposer sans se contre-

[1] Pag. 782.
[2] Pag. 783.

dire, définition à laquelle satisfait l'idée de bonheur. Le principe logique est ainsi purement formel ; aussi ne peut-il se réaliser que dans son contraire, le principe irrationel. Il n'y a réellement de but que lorsqu'il y a quelque chose à changer, une contradiction à lever. La pensée prise en elle-même est donc un principe purement formel, ce n'est qu'en s'appliquant, ce n'est qu'en face d'une contradiction réelle qu'elle acquiert un but positif, et avec ce but les moyens de l'atteindre. C'est alors que le monde des idées prend naissance. Il ne s'agit point ici d'un jeu de concepts abstraits comme chez Hegel, dont la logique évolutive repose sur une illusion, puisque de son propre aveu ce développement serait intemporel. Il n'y a point d'évolution intemporelle. Ce qu'il y a, non-seulement avant ce monde mais à chaque instant de l'existence, c'est une pénétration réciproque de toutes les représentations qui constituent l'idée de l'univers. Sans cette intuition simultanée des moyens dans les buts, nous ne saurions entendre comment l'Inconscient peut penser à la conscience comme instrument, sans avoir de conscience lui-même. Il semblerait que la conception de la conscience est une forme supérieure de la conscience elle-même. Cependant pesons bien ceci :

S'il s'agissait de penser la conscience comme conscience, c'est-à-dire de se placer au point de vue du sujet conscient et de savoir comment il se trouve, comment il est affecté, assurément il serait besoin pour cela d'une conscience supérieure; mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, et cela n'est point nécessaire. Il suffit que l'Inconscient pense le fait objectif *(objective Process)* dont la conscience est la manifestation subjective, puis, comme effet de ce mouvement, la pensée s'émancipant de la volonté. Ceci répond à l'objection; mais on pourrait la généraliser en disant : Se proposer un but, c'est songer à l'avenir, mais comment l'Inconscient, qui ne sait pas qu'il est, peut-il savoir qu'il sera? — Cette objection est un sophisme. Celui qui songe à l'avenir agit en prévision d'un certain état, mais il n'a pas besoin de savoir que cet état sera le sien propre. L'oiseau qui commence à bâtir un nid, par exemple, songe instinctivement à l'avenir d'un autre. Hors de la pluralité, cette distinction

s'efface, un état est un état, la question de savoir l'état de qui est impossible sans doute à l'Inconscient, mais elle n'a point de de sens. Ce qui reste vrai dans l'objection, c'est que l'Inconscient doit connaître l'état qu'il veut faire cesser, et qu'il ne peut le connaître qu'en l'éprouvant, puisque cet état n'est point compris dans l'Idée. En d'autres termes la finalité de l'Inconscient, conclusion de la science expérimentale, impose *a priori* l'admission d'une conscience hors du monde[1], laquelle sent son état comme un supplice ; or c'est là une proposition dont nous venons de reconnaître *a priori* la nécessité en nous fondant sur la nature de la volonté et sur les lois qui président à la genèse de la conscience, telle est la seule conscience qui résulte du fait de la finalité dans le monde. Ce point de vue concilie les doctrines opposées du théisme et de la fatalité aveugle en manifestant la part d'erreur et la part de vérité des deux systèmes.

Les idées particulières ne sont que des applications du principe logique aux cas particuliers, et l'idée de l'évolution cosmique n'est que l'application du principe logique au vouloir vide (correspondant à l'*être* qui forme la première catégorie de Hegel). Nous ne désignerons donc plus ce principe sous les noms de pensée inconsciente ou de monde des idées ; nous dirons simplement l'Idée.

L'Idée n'existe que quand la volonté la réalise, qu'est-elle donc auparavant ? Elle est, comme la volonté, supérieure à l'être *(ein überseiendes)*. La différence radicale entre les deux, c'est que la volonté sort d'elle-même du non-être, tandis que l'idée en est arrachée par la volonté ; si l'idée pouvait passer dans l'existence d'elle-même, elle serait volonté, puissance d'être. Cependant elle n'est pas un pur néant, puisque la volonté s'y applique et la réalise. Ce n'est pas un être réel, ce n'est pas une puissance, ce n'est pas rien, que reste-t-il ? La langue n'a pas de mot pour exprimer la notion dont nous avons besoin, et pourtant c'est bien une notion. Ce qui ne permet pas d'attribuer l'*exis-*

[1] Ici (pag. 786) l'auteur appelle cette conscience *anté-mondaine*, plus haut, (pag. 776) il écartait formellement cette détermination, tout en accordant une conscience *extra-mondaine*, dans le même sens.

tence à l'idée pure, c'est précisément le fait qu'elle n'est pas la réalisation d'une puissance, c'est pourquoi le mot *acte* ne lui convient pas : *actus purus* est un terme contradictoire. La condition de l'Idée est bien opposée à la puissance, mais elle ne suppose pas la puissance, comme fait l'acte. Il s'agit moins encore d'une activité. C'est quelque chose d'absolument tranquille, absolument renfermé en soi-même ; on pourrait l'appeler *être latent*. C'est tout à fait ce que Hegel désigne sous le nom du pur être (*reines Sein*), et Schelling sous celui de purement existant (*rein Seiendes*). Ce pur être de Hegel est un néant au prix de l'être déterminé (*erfülltes*) qui lui succède. Avant le monde, le premier principe est le pouvoir, le second est le possible, l'un actif, l'autre passif. Encore faut-il ajouter que cet être latent et passif de l'Idée est un être simple, la richesse infinie des distinctions et des développements qu'elle renferme implicitement ne viennent qu'à leur heure. De la nature de l'Idée il résulte bien que ces déterminations se produiront s'il y a lieu, mais avant leur apparition dans la réalité, qu'elles déterminent, elles ne sont en aucun sens.

L'être pur de l'Idée n'est donc que la logique même, ou autrement le principe formel de la détermination de soi-même. Aussi, dès que l'Idée est appelée à l'existence par l'acte de la volonté, elle commence à se déterminer effectivement elle-même et à déterminer ainsi l'objet de la volonté, l'existence. Du commencement à la fin de l'être, la somme des représentations formant le contenu de la volonté est logiquement déterminée, et par conséquent le monde est ce qu'il est en vertu d'une nécessité logique. Comme il est logiquement nécessaire qu'il y ait une évolution en vue du but final, logiquement nécessaire lui-même, nous l'avons vu; et comme l'évolution implique le temps ; le temps et le changement dans le temps sont des déterminations de l'Idée logique elle-même, et la réalisation de l'Idée se produit sous la forme d'une évolution dans le temps.

Ce qui est vrai du tout l'est également de la partie, tout être et tout événement particuliers sont nécessairement ce qu'ils sont par la nécessité logique universelle. Que les choses soient, cela dépend de la volonté, mais qu'elles soient ce qu'elles sont

dès qu'elles sont, cela résulte de la nécessité de la pensée : Toute causalité provient de ces deux facteurs. La causalité est une nécessité logique réalisée par la volonté.

Tout ce qui arrive a une cause, nous ne saurions nous départir de cette idée : tout ce qui arrive a un but, l'expérience nous conduit à le penser ; tout ce qui arrive a un motif, c'est une conséquence de l'universalité reconnue à la volonté ; mais les séries des causes et des effets, des buts et des moyens, des motifs et des actes, sont constamment en harmonie. Cette harmonie n'est pas l'effet d'un hasard constamment répété ; la supposer préétablie, c'est recourir au miracle ; hors de ces deux suppositions il ne reste qu'une explication possible, savoir que la cause, le motif et le but ne soient que trois expressions d'une seule et même chose, savoir la nécessité logique de l'événement. Il n'y a de nécessité possible que la nécessité logique. On l'a dit avec raison : l'expérience ne nous donne pas le rapport de cause à effet, ce rapport résulte pour nous d'une nécessité de la pensée. Et pourtant les faits se succèdent avec une régularité qui nous permet de les prévoir et de tracer les lois de la nature. Dira-t-on que cette nécessité des lois de la nature n'est qu'une apparence, résultant d'un pur hasard ? Ce serait absurde. Et cependant c'est à quoi nous serions réduits, si nous ne confessions pas que la même raison qui produit la nécessité dans notre pensée produit la nécessité dans les choses. La nécessité logique est la seule nécessité réelle et la seule intelligible. Telle est la solution des difficultés qu'a soulevées la notion de cause.

c) *L'Idée et la volonté sont substantiellement identiques.* Ces principes constitutifs de l'univers ne sont pas des substances, mais des attributs d'une seule et même substance. Cela résulte du fait même qu'il existe un univers. En effet, si la volonté et la pensée étaient deux substances indépendantes, elles ne sauraient avoir aucune action l'une sur l'autre. D'ailleurs le dualisme répugne à notre esprit, le dualisme ne saurait être le dernier mot, et cependant il faut bien admettre un certain dualisme pour comprendre une évolution. Celle-ci implique quelque chose qui n'est pas tel qu'il devrait être, puis un agent qui le modifie. Il faut donc un dualisme, mais un dualisme compris dans l'u-

nité. Tel est le principe de Spinosa et tel est le nôtre : une substance avec deux attributs. Toutefois notre principe n'est pas absolument identique à celui de ce grand philosophe. Première différence : Spinosa conçoit évidemment la substance comme puissance de ses attributs; tandis que pour nous, la faculté d'être constitue l'un des attributs, dont l'autre n'est point acte du premier, ni de la substance, mais l'être pur, antérieur à tout acte et sans acte lui-même. Ensuite Spinosa nomme les attributs pensée et étendue ; mais l'étendue n'est point un terme opposé à la pensée, puisqu'il y a une étendue pensée. Spinosa veut parler de l'étendue réelle ; mais encore entre la pensée et l'étendue réelle l'opposition ne se trouve pas entre la pensée et l'étendue, mais entre la pensée et la réalité. Le principe opposé à la pensée, le second attribut nécessaire, est un attribut qui réalise la pensée, qui réalise non-seulement l'étendue pensée, mais toute chose pensée, tout idéal. Le principe qui réalise l'idéal, c'est la volonté. Avec ces corrections, le point de départ de Spinosa devient notre conclusion. Nous sommes arrivés à la substance. D'où vient la substance, d'où vient quelque chose qui ne vient de rien? Que ce soit un dieu personnel, ou le concept ou la matière, il n'importe; un dieu conscient deviendrait fou de désespoir en face de ce problème insoluble de sa propre éternité, et sans doute il tenterait le suicide. Heureusement l'esprit humain s'habitue à tout et trouve encore du loisir pour les problèmes secondaires.

On ne veut pas finir sans demander comment la *connaissance métaphysique est possible* dans le système de l'Inconscient. La métaphysique moderne pivote sur les conditions de la connaissance. Depuis les premiers travaux de Schelling, en effet, la question est restée aux termes suivants : Pour qu'une connaissance soit possible, il faut que la pensée et son objet transcendant soient homogènes. Schelling affirme cette identité précisément parce qu'aucune autre supposition ne saurait rendre compte de la science : elle ne le conduit guère d'ailleurs qu'à une seconde édition de l'harmonie préétablie, la nature et l'esprit fonctionnant chacun à part Hegel a systématiquement confondu la pensée et son objet, la pensée indi-

viduelle et la pensée absolue, la pensée consciente et la pensée inconsciente. L'auteur du livre que nous résumons s'est donné pour tâche d'affermir et de préciser ces distinctions. Pour lui, ce qui est au delà de la pensée consciente, c'est la pensée inconsciente. Celle-ci est tout naturellement transcendante, insaisissable, car la conscience ne saurait penser d'une manière inconsciente. Néanmoins ce qui est transcendant comme ce qui est immanent à la conscience est pensée : sur cette identité d'essence repose la possibilité d'une harmonie, d'une science, d'une vérité. Remarquons d'ailleurs 1° que ce qui est par delà la pensée consciente se trouve aussi bien dans l'individu que hors de lui. 2° Qu'entre la chose et la pensée consciente qui a pour objet cette chose, l'accord résulte d'un double rapport de causalité — entre la chose et la pensée inconsciente de l'individu, puis entre cette pensée et sa conscience. Enfin 3°, que la contrainte exercée sur la conscience par la réalité transcendante, et la différence entre cette contrainte et la nécessité de l'évidence rationnelle, ne sauraient s'expliquer si l'on n'admet pas que dans le premier cas une volonté intervient des deux parts pour changer le conflit idéal en conflit réel. Cette volonté (qu'il s'agisse de la mienne ou de l'autre) n'est plus simplement transcendante à la conscience, elle est transcendante à toute pensée quelconque (inconsciente ou consciente). Après ceci, il est aisé de comprendre comment la philosophie entend ces oppositions : la pensée et les choses, l'esprit et la nature, l'idéal et le réel, le subjectif et l'objectif.

Quant au problème général posé plus haut : Comment la connaissance est-elle possible? nous avons vu à quels termes la philosophie spéculative est restée : pour que la connaissance soit possible, il faut que la pensée et la réalité soient de même essence. Mais la connaissance est-elle possible? Les modernes avaient feint qu'il n'était pas même nécessaire de se poser la question, de sorte que toute leur métaphysique est restée absolument problématique, situation dont le scepticisme serait la conclusion naturelle.

Ne pouvant établir directement la vérité d'une connaissance quelconque, j'ai tenté, pour faire avancer ce char embourbé, de

prendre la machine par l'autre bout, et d'établir directement, par une méthode accessible à chacun, l'identité de la pensée et de l'être. Cette méthode, c'est la méthode expérimentale, l'observation et l'induction.

Toutefois, le résultat n'est assuré que si l'induction elle-même est une connaissance; l'hypothétique subsiste donc toujours, mais les termes de la question ne sont plus tout à fait les mêmes.

Jusqu'ici, c'était purement et simplement : « S'il y a une connaissance, » la pensée et l'être sont identiques.

Maintenant nous disons : « S'il y a connaissance, » la pensée et l'être sont identiques, par conséquent cette identité doit pouvoir s'établir par voie expérimentale. Le raisonnement fondé sur l'expérience établit l'identité de la pensée et de l'être, et de cette identité résulte la possibilité de la science.

Ceci est un cercle, il faut l'avouer, mais au moins c'est un cercle complet. Il reste possible que l'expérience soit illusoire aussi bien que la spéculation, de sorte que leur coïncidence ne prouverait rien; car après tout l'expérience et la spéculation sont toutes deux l'œuvre de la conscience, qui ne saurait sortir d'elle-même. L'identité de la pensée et de l'être n'est donc pas prouvée, et la possibilité de la science ne l'est pas non plus, mais elles sont rendues plus vraisemblables, et tellement vraisemblables, que la possibilité contraire n'a plus d'intérêt pratique, attendu que nous ne saurions refuser notre confiance à l'expérience. Le scepticisme n'est pas réfuté, sa valeur en principe est reconnue, mais elle est réduite à des termes qui permettent d'en faire abstraction non-seulement dans la pratique, mais dans la science.

Au fait, notre conclusion relative à la possibilité de la science en général n'est qu'une application de la proposition, établie an début, pour tout ce qui n'est pas la forme logique pure : savoir que nous n'arrivons pas à la certitude absolue, mais que nous sommes réduits à nous contenter de la vraisemblance.

CH. SECRÉTAN.

LES UTRAQUISTES ET LES TABORITES

PAR

L. KRUMMEL [1].

La Bohême et la Moravie ayant été perdues pour le protestantisme à la malheureuse bataille de la Montagne Blanche (1621), on s'est habitué à restreindre la portée du mouvement réformateur hussite à l'effet moral produit par la mort tragique de Jean Hus. On a vu dans ce mouvement plutôt les faits militaires que le côté religieux. Th. Pressel, dans l'*Encyclopédie* de Herzog, a même accusé Hus d'avoir fait avorter la réformation en Bohême, faute d'avoir ouvertement rompu avec l'église romaine. Les ouvrages récents de Czerwenka et de Palacky ont apprécié plus justement, quoique imparfaitement encore, l'importance du hussitisme. Essayons de jeter quelque lumière sur son histoire intérieure en étudiant de près les principes des utraquistes et des taborites.

I

Origine des utraquistes et des taborites. (1415-1420.)

Le concile de Constance, rassemblé pour remédier au désordre moral de l'église, n'avait su que rendre plus pesant le joug papal et immoler deux des hommes les plus pieux et les plus savants du temps, précisément ceux qui avaient mis la main à l'œuvre qui lui incombait. Nulle part l'outrage ne fut plus vive-

[1] *Utraquisten und Taboriten, ein Beitrag zur Geschichte der böhmischen Reformation im 15ten Jahrhundert*, von Leopold Krummel. — Zeitschrift für historische Theologie. 1871. II, III, IV. Heft.

ment ressenti qu'en Bohême. C'était leur patrie ; l'université, le clergé, la noblesse, les campagnes comptaient de nombreux partisans des idées de Hus. Déjà à la nouvelle de son emprisonnement, les états avaient réclamé sa mise en liberté auprès de l'empereur Sigismond. Celui-ci, non-seulement écarta la pétition, mais approuva la condamnation de Hus. Devant son bûcher et les ordres sanglants de l'empereur pour la répression des hérétiques, il ne restait plus aux Bohêmes qu'à courber la tête, ou à organiser la résistance s'ils voulaient sauver la réforme.

Ils choisirent ce dernier parti. Le 5 septembre 1415, quatre cent cinquante-deux seigneurs, refusant obéissance au concile, en appelant à la décision du futur pape, conclurent pour six ans une alliance offensive et défensive, par laquelle ils s'engagèrent à mettre en commun leurs intérêts, à donner leur appui à la libre prédication de la Parole de Dieu sur leurs terres, à ne reconnaître aucune juridiction épiscopale étrangère, à ne se soumettre à leurs évêques que quand ceux-ci seraient d'accord avec la Sainte Ecriture.

Sigismond répondit par des lettres menaçantes, le concile par des mesures absurdes. Les violences criminelles des catholiques mirent le comble à l'indignation des hussites, qui se crurent autorisés à employer les armes de leurs adversaires : les mauvais traitements, le pillage, les exécutions.

Après l'avénement du pape Martin V (11 novembre 1417), le roi Wenceslas, jusque-là passif, entra dans la lice contre les hussites. A Prague, ses prescriptions à leur adresse excitèrent un moine, Jean de Selau, à organiser une procession solennelle en manière de protestation en faveur de l'usage de la coupe dans la cène. Devant l'hôtel de ville, les manifestants furent insultés par les conseillers ; irrités, ils firent irruption dans le bâtiment, jetèrent par les fenêtres bourgmestres et conseillers qu'on égorgea dans la rue.

La révolution avait commencé. Elle se donna pour chef le chevalier Jean Zizka, de Trocnow. Grâce à son énergie, le roi, qui avait juré la perte de tous les hussites, dut se contenter d'un désaveu des scènes de l'hôtel de ville ; mais, en secret, il appela

Sigismond à son secours. Il ne vit pas la fin de l'affaire, une attaque d'appoplexie l'ayant emporté peu après.

Le pays entier était agité non-seulement par les luttes de la capitale, par l'hostilité toujours croissante des deux ligues de nobles opposées l'une à l'autre, mais aussi par les discours de prédicateurs itinérants, membres du clergé ou non, qui allaient partout répandant les doctrines hussites, réunissant de grands concours de peuple. Les plus fameuses de ces assemblées (en bohême : *Tabory*) eurent lieu sur une colline voisine d'Austi, qu'on nomma aussi, par allusion à la montagne biblique : Tabor (camp). Tout s'y passait avec la plus grande décence et le plus grand sérieux parmi les trente à quarante mille assistants. Les prédicateurs annonçaient la Parole de Dieu, distribuaient la cène sous les deux espèces. Austi devint un foyer du hussitisme ; ses partisans y reçurent le nom de *taborites*, tandis qu'à Prague on les appelait *calixtins* (de *calix*, la coupe) ou *utraquistes*

D'abord les deux partis ne différèrent pas tellement que, vu leur commune origine dans les visées réformatrices de Hus, on eût pu croire à une séparation violente. Tous deux réclamaient également le sacerdoce universel, l'usage de la coupe dans la cène ; tous deux distinguaient l'église visible de l'église invisible ; tous deux protestaient contre le pouvoir temporel des évêques, la corruption des mœurs des ecclésiastiques. Lorsque la mort de Jean Hus eut ôté au mouvement un chef suivi de tous, les divergences s'accentuèrent bientôt selon les mille opinions individuelles qui vinrent à prévaloir.

Deux documents de 1416 donnent d'intéressants détails sur les premiers commencements de ces divergences : D'abord une lettre de Christann de Prachatic à Prague au pasteur Koranda (un des chefs taborites), qui reproche à ce dernier de rejeter les images, le culte des saints, la doctrine du purgatoire, de donner la coupe même aux enfants ; puis un écrit anonyme dont l'auteur se plaint qu'à Austi le service divin se célèbre sans costume ecclésiastique, que des laïques prêchent, confessent, donnent l'absolution, qu'on condamne les dîmes, les jeux et les fêtes populaires.

Un autre écrit de 1417 nous montre les docteurs de Prague

prenant déjà en face des taborites la position qu'ils maintinrent plus tard victorieusement par les armes ; ils ne veulent qu'une demi-réforme ; il refusent de porter la main sur des usages ecclésiastiques dont la Bible ne dit rien. Afin d'éviter des malentendus, ils publièrent, le 28 septembre 1418, vingt-trois articles dirigés contre les taborites :

1. La communion ne doit être donnée aux enfants qu'avec une extrême réserve.

2. L'Ecriture, quoique contenant toutes les vérités nécessaires au salut, ne doit pas être considérée comme la source exclusive de la vérité.

3. Le purgatoire ne doit pas être nié.

4. Il faut se souvenir des morts dans la messe.

5. Les prières, les offrandes pour les morts sont légitimes.

6. L'invocation des saints doit être admise, sans préjudice de l'honneur dû à Christ.

7. 8. Les serments ne sont pas défendus, non plus que la peine de mort.

9. Un prêtre en état de péché mortel peut administrer efficacement les sacrements.

10. Cela est absolument interdit aux laïques.

11. Le jeûne, la prière peuvent être imposés comme œuvres expiatoires.

12. L'extrême onction doit être maintenue.

13. Une sage résistance est permise aux autorités temporelles et spirituelles, quand elles se montrent injustes.

14. L'obéissance est due aux ordonnances de l'église, dès qu'elles ne sont pas contraires aux lois divines et morales.

15. Les maximes des Pères, fondées sur l'Ecriture, ne doivent pas être abandonnées sans motif grave.

16. Toutes les cérémonies et coutumes ecclésiastiques doivent être conservées tant qu'elles ne sont pas remplacées par quelque chose de mieux.

17. La consécration de l'eau doit être continuée sans y ajouter d'idée superstitieuse.

18. De même pour les autres usages de la messe.

19. Les Evangiles et les Epîtres peuvent être chantés en langue vulgaire, le latin est préférable pour les répons.

20. Les images peuvent être admises, mais pas les génuflexions devant elles.

21. 22. Le dimanche, les fêtes se rapportant à Christ, à la Vierge, aux apôtres et aux saints, doivent être célébrées, ainsi que les jours de jeûne.

23. Les prêtres n'ont pas droit à des biens terrestres, mais seulement à ce qui leur est nécessaire pour vivre et pour secourir les pauvres.

L'avénement de Sigismond au trône de Bohême précipita les choses dans un autre sens que celui des discussions entre les partis. On vit par son refus d'accéder aux demandes que lui adressa sur la réforme de l'église la représentation populaire et par la manière dont il composa le gouvernement, que son intention arrêtée était d'exécuter ses terribles menaces contre les hussites. Sur un appel venu de Prague, les assemblées recommencèrent ; à la suite de l'une d'elles, les taborites entrèrent en masse à Prague où « les frères et sœurs » les reçurent avec enthousiasme. La reine-régente, aidée des catholiques, rassembla à la hâte quelques troupes. On se battit dans la ville et aux environs jusqu'à la conclusion d'un armistice, le 13 novembre 1419. La régente s'engageait à permettre la libre prédication de la Parole de Dieu et l'usage de la coupe ; les habitants de Prague promettaient de respecter les églises et les couvents.

Ce pacte fut violé des deux côtés. Les royalistes massacrèrent des milliers de leurs adversaires. Les chefs taborites, Zizka et Nicolas de Hus, quittèrent Prague pour aller recommencer les hostilités au large. Zizka déploya dans une série d'affaires, heureuses ou non, les qualités d'un chef d'armée de premier ordre : il était à la fois plein de prudence et de bravoure. Pour se donner une base d'opérations, il bâtit une citadelle et une ville sur la colline de Tabor, dans une position admirablement choisie au point de vue militaire. Il dota la cité nouvelle d'une organisation démocratique se modelant au plus près sur les traditions de l'âge apostolique. Ses armes lui soumirent le pays alentour ; ses émissaires prédicateurs y excitèrent les populations surtout par l'annonce de la seconde venue de Christ : le Seigneur ne devait apparaître que parmi les taborites et réta-

blir chez eux le bonheur et l'innocence d'Eden. Aussi les foules s'empressèrent de se joindre à eux.

Sur ces entrefaites, Sigismond, au lieu de chercher à ramener le parti le moins exalté, celui de Prague ou des utraquistes, obtint du pape une bulle ordonnant une croisade contre les wicleffites, les hussites et les autres hérétiques de Bohême. Le 15 mars 1420, un marchand de Prague, qui avait blâmé dans une conversation d'auberge la condamnation de Hus, fut brûlé sur la place publique. Tout ce qui n'était pas catholique en Bohême se souleva en apprenant ce nouveau crime. Prague chassa les adversaires des hussites et s'organisa pour la résistance. Ceux des nobles qui avaient été hésitants jusque-là rompirent ouvertement avec Sigismond. La fureur des taborites s'exalta jusqu'au fanatisme ; ils n'épargnèrent plus ni personnes, ni choses.

Sigismond entra en Bohême à la tête d'une armée considérable que Zizka réduisit à l'impuissance avec une poignée de braves. Un mois après, Nicolas de Hus dégageait Tabor assiégé, en infligeant à l'ennemi des pertes énormes. Les deux défaites successives de Witkov et de Wisherad (oct. 1420) terminèrent honteusement pour Sigismond la première croisade anti-hussite.

Les vainqueurs profitèrent de leurs avantages pour s'assurer le pouvoir en Bohême et en Moravie ; puis ils tournèrent leur attention sur la doctrine. Déjà en mai 1420, Zizka reprochait aux Praguois des écarts dans les usages religieux. Aussi chargea-t-on les maîtres de l'université de préparer un manifeste exprimant d'une manière nette et précise les principes hussites. Le 6 juillet de la même année parurent les quatre articles de Prague, chacun avec des preuves à l'appui, tirées de l'Ecriture, des Pères ou des canons des conciles. Voici ces articles :

I. La Parole de Dieu sera prêchée librement et sans empêchement dans le royaume de Bohême, en la façon prescrite.

II. Le sacrement de la très sainte eucharistie sous les deux espèces du pain et du vin, sera distribué librement, d'après l'ordre et l'institution du Seigneur à tous les chrétiens croyants sur qui ne pèse pas l'empêchement d'un péché mortel.

III. Le pouvoir temporel du clergé sur les biens et les riches-

ses de la terre, lequel porte préjudice et au clergé lui-même, dans l'exercice de sa vocation, et aux pauvres de ce monde, lui sera enlevé, et l'état ecclésiastique sera ramené à la règle évangélique et à la vie apostolique telles qu'elles furent pratiquées par Christ et par ses apôtres.

IV. Tous les péchés mortels et en particulier les crimes notoires, ainsi que les désordres contraires à la loi de Dieu, commis par qui que ce soit, seront régulièrement et sagement punis et extirpés par tous ceux dont c'est l'office.

La note explicative de ce dernier article passe en revue les péchés du peuple et ceux des ecclésiastiques ; ces derniers ne sont pas épargnés.

La pièce entière se termine par une protestation de la part de ses auteurs, exprimant leur désir sincère de plaire au Seigneur Jésus-Christ, leur ferme intention d'opposer la force à la force, et les déclarant irresponsables des malheureux événements qui pourront suivre, mais qu'ils s'efforceront d'éviter.

Depuis la publication des articles de Prague, la réformation en Bohême apparaît sur la scène de l'histoire non plus comme un mouvement mal défini d'esprits inquiets et mécontents, mais comme le soulèvement de consciences au clair sur la cause de leur malaise. Ils furent rédigés par les utraquistes, et les taborites y souscrivirent. On ne les a pas estimés à leur juste valeur. Ils renferment en germe les principes proclamés un siècle plus tard par le protestantisme.

II.

Les utraquistes et les taborites dans leur union primitive. Déviations. Premières luttes. (1420-1424.)

La chrétienté, au XVe siècle, n'était pas préparée à recevoir les quatre articles comme elle le fut plus tard à accueillir les quatre-vingt-quinze thèses de Luther. Les chroniques utraquistes et taborites se plaignent également de la froideur des peuples et des princes en dehors de la Bohême, de leurs attaques gratuites, du mauvais vouloir de l'église. Les utraquistes toutefois rendent aussi responsables de l'insuccès commun les excès

des taborites, qui rejetaient l'autorité des Pères, les us et coutumes de l'église, tonsure, exorcisme, ornements, etc. Nous allons voir à l'œuvre ces deux principes dissolvants : les troubles venant de l'extérieur et les dissensions venant de l'intérieur.

Après leur victoire décisive de mars 1421, les hussites décrétèrent la déchéance de Sigismond et fondèrent un gouvernement provisoire avec mission de défendre les quatre articles. L'administration de l'église fut confiée à un conseil d'ecclésiastiques. La tranquillité dura jusqu'au mois d'août de la même année. Ce fut alors que les princes de l'empire allemand levèrent une armée contre les hérétiques et vinrent les battre à Brux, pour s'enfuir misérablement le mois suivant à la nouvelle de l'approche de Zizka qui n'était pas à la première affaire. Leur armée était forte de deux cent mille hommes !

En octobre, Sigismond envahit le sud de la Bohême et de la Moravie ; après quelques avantages, il essuya en janvier 1422 une défaite complète qui le força à se réfugier en Hongrie. Malheureusement Zizka, qui savait vaincre l'ennemi extérieur, qui repoussa encore en 1422 la troisième croisade contre les hussites, ne sut pas triompher des dissensions à l'intérieur. Or l'union rompue, la réformation était compromise. Voici ce qui se passa.

A peine les Praguois et les taborites eurent-ils adhéré d'un commun accord aux quatre articles en juillet 1420, que Zizka présenta, au nom des siens, douze articles réclamant l'observation la plus stricte des articles de Prague dans ce qui concernait les mœurs des fidèles et des prêtres, les ornements, les biens des églises, etc. Ne réussissant qu'à demi à faire valoir ses réclamations, il quitta Prague le 22 août 1420.

On ne pouvait se passer de ses services et des hommes clairvoyants provoquèrent, en décembre, une réunion de conciliation. Il ne devait y être question que de la tonsure et des vêtements sacerdotaux condamnés par les taborites. La discussion se compliqua d'une accusation des utraquistes contre les vues chiliastes d'un taborite, Hauska. De nouvelles conférences durent avoir lieu ; elles aboutirent à des violences du parti exalté.

Le spiritualisme exagéré des taborites et leurs idées chiliastes étaient en train de les égarer. Il était venu en 1418 en Bohême quarante « Piccards » (qui faut-il entendre par là ? des Vaudois ?) qui y enseignèrent que le pain et le vin ne sont pas le corps et le sang de Jésus-Christ, mais simplement du pain et du vin bénits. Sous leur influence, un parti de deux cents personnes, hommes et femmes, se forma à Tabor, qui inaugura les folies des adamites. Zizka en fit brûler cinquante pour enrayer le mouvement ; les autres finirent presque tous de la même façon. Ils rejetaient la trinité, enseignaient que Dieu ne réside pas dans le ciel, mais chez les bons, le diable chez les mauvais ; que Jésus-Christ étant mort ne mérite pas notre confiance. Ils appelaient Jésus un de leurs docteurs, ils rejetaient fêtes, processions, images, etc., pratiquaient la communauté des biens et des femmes, légitimaient le vol et le crime.

Leur apparition provoqua le rapprochement des deux grands partis hussites dans une assemblée tenue à Prague en juillet 1421. Cette fois encore les taborites proposèrent des mesures de réforme radicales qui n'obtinrent pas l'assentiment des Praguois, défenseurs ardents de la pénitence, de l'extrême onction, en même temps que de la libre prédication de l'Evangile et de la pureté des mœurs des prêtres.

Zizka commit la faute, — excusable assurément, — de ne pas profiter du prestige de ses victoires pour imposer à la Bohême des principes conséquents et sévères. Le temps s'écoula dans des contestations sans fruits, jusqu'à ce qu'il fût trop tard et qu'il se dressât en Bohême « arche contre arche. »

Les taborites perdirent définitivement Prague en 1422 par une perfidie du parti utraquiste. Celui-ci gagnait aussi de la faveur dans les campagnes, où l'on sentait que la réconciliation désirée avec les puissances catholiques ne pouvait avoir lieu que sur la base des prétentions modérées des utraquistes.

Une conférence à Konopischt en 1423 arrêta les hostilités près d'éclater. On s'accorda à admettre que dans le pain et le vin de la cène le Seigneur Jésus est tout entier avec son propre corps et son sang, présent réellement avec nous, et que l'hostie doit être adorée. Mais, quant à l'Ecriture, les taborites refusè-

rent de se placer sur un autre terrain que celui des livres canoniques, lus dans le texte original, de l'Ecriture norme des doctrines des Pères, interprétée par ce que nous appelons la conscience chrétienne. Les utraquistes ne distinguaient pas entre les livres canoniques et les apocryphes, voulaient ne se servir que de la traduction latine de Jérôme et en appelaient aux Pères dès que ceux-ci n'étaient pas en désaccord entre eux. Les taborites s'élevèrent également contre la messe en langue latine, la valeur magique attribuée au signe de la croix, les messes pour les morts, toutes choses qui avaient des partisans chez les utraquistes.

Zizka reprit la lutte en 1423. Les utraquistes, s'imaginant que Rome accepterait les quatre articles de Prague, étaient entrés en pourparlers avec Sigismond pour rétablir l'entente avec le parti catholique. Zizka vit dans leur démarche une trahison. Il l'avait compris : il fallait tout réformer ou ne rien changer ; c'était folie de croire que Rome céderait sur un seul point ; un rapprochement n'était possible qu'aux dépens de la vérité. Et en effet, en 1424, les utraquistes proposèrent aux prêtres taborites une série de propositions où ils naviguaient en plein dans les eaux du romanisme : la confession auriculaire, le culte des saints, la messe, les sept sacrements, l'extrême onction, l'autorité des Pères, tout y était avec quelques modestes recommandations contre le luxe dans le service divin et la simonie. Pour ne pas être injuste envers les auteurs, il faut se souvenir qu'ils avaient, comme les taborites, donné leur sang pour la défense des articles de Prague et qu'en ce moment même ils se préparaient à repousser une nouvelle croisade anti-hussite, inspirée par le pape Martin V.

Ce fut même le danger commun en Moravie qui épargna à Prague les rigueurs dont Zizka indigné menaça la ville « hypocrite et infidèle. » Les habitants le supplièrent de se porter sur la frontière menacée. Il y mourut de la peste en 1424.

Zizka avait été un général de génie, un patriote ardent, un opiniâtre défenseur des « lois de Dieu contenues dans la Sainte Ecriture. » Aussi remarquable par son désintéressement que par sa piété profonde, s'inspirant surtout de l'Ancien Testament, il est un des héros dont son pays se glorifie.

Les catholiques se flattèrent que sa mort écartait le seul obstacle qui empêchait les Bohêmes de rentrer dans l'église universelle : ils se trompaient.

III

La lutte entre les utraquistes et les taborites. (1424-1431.)

Ayant perdu leur illustre chef, les partis hussites sentirent la nécessité de s'unir étroitement. Il s'en était formé un nouveau à la mort de Zizka, qui avait pris une position moyenne entre les deux autres et dont les membres s'appelaient « les orphelins » par respect pour la mémoire de Zizka leur père. En 1425, leurs efforts réunis obtinrent que les catholiques permettraient sur leurs terres la libre pratique des quatre articles. En 1426, leur armée remporta sur les Saxons devant Aussig une victoire signalée.

Procope, un prêtre qui les commandait, aurait voulu poursuivre son avantage sur le territoire ennemi ; n'étant pas écouté par les Praguois, il se sépara d'eux dans une profonde irritation qu'augmentèrent les événements subséquents.

En 1426, sous l'influence de maître Jean Pribram de Prague, un synode de prêtres utraquistes fut nanti de propositions diamétralement opposées aux principes hussites : elles allaient jusqu'à soumettre l'interprétation de l'Ecriture au jugement des docteurs de l'église reconnus par elle. Il s'en suivit une dispute publique le jour de Noël de la même année, puis de la part du parti relâché un complot de réunion avec l'église romaine lequel fut éventé ; enfin le bannissement contre les auteurs prononcé, et retiré par le parti utraquiste, qui à Prague n'était pas très anti-catholique et se sépara toujours plus des taborites.

Cette fraction utraquiste avait à sa tête maître Jean de Rokycan, prédicateur éloquent, disciple de Hus, mais arrêté par son ambition du pouvoir archi épiscopal sur le chemin de l'application conséquente des quatres articles de Prague. Parmi les taborites, en effet, tout en devenant évêque, il serait resté simple « frère. » Cet homme intéressé porta un coup mortel à la cause hussite par sa conduite toujours partagée.

A l'époque où nous sommes (1427), les partis avaient soif de

paix. Jean aurait pu rallier les taborites en n'insistant pas outre mesure sur les principes utraquistes ; ils les exaspéra par des déclarations dans son sens. Procope, qui guerroyait alors en Allemagne, dissimula son mécontement et même signa une alliance avec Prague en vue de la quatrième croisade lancée contre la Bohême. Victorieux en juillet 1427, il demeura quelques jours à Prague, où se tint à cette occasion une conférence entre les utraquistes et les taborites. Quoique leurs théologiens n'eussent pu s'entendre, leurs armées combattirent encore côte à côte et les hommes politiques agissaient en commun. Les deux partis furent représentés au printemps de 1429 à un colloque à Presbourg avec Sigismond. Ce colloque n'arriva pas à rétablir l'entente avec l'empereur, mais provoqua l'apparition au grand jour des divergences entre les taborites et les utraquistes.

Ayant promis de comparaître devant un concile impartial, ils eurent à s'occuper des demandes qu'ils y présenteraient de concert. Ceci souleva mille difficultés. On n'eut pas de peine à s'entendre sur les garanties qu'on exigerait tout d'abord dans la composition et l'esprit du concile. Pour le reste, aucun accord ne fut possible; aussi les négociations furent-elles rompues. La menace d'une nouvelle croisade, des pourparlers entamés sans résultat avec les catholiques, en reculèrent la reprise jusqu'en 1431.

Les conférences s'ouvrirent alors à Prague par un réquisitoire de Rokycan contre les prêtres taborites; ceux-ci étaient accusés, devant les douze arbitres nommés par une diète tenue à Kuttenberg, de ne pas apprendre aux leurs à détester la guerre, d'exercer le pouvoir temporel (ceci s'adressait à Procope) contrairement au troisième article de Prague, de ne pas célébrer la messe suivant les anciennes coutumes de l'église. Les taborites commencèrent par poser les principes généraux suivants :

1. Le Christ Jésus est notre seul législateur.
2. La loi de Jésus-Christ est la seule qui doive régir l'église.
3. Les vérités scripturaires, sans addition humaine, doivent seules être l'objet de la foi.

4. Les enseignements des Pères n'ont de valeur que dans leur accord avec la loi de Jésus-Christ.

5. Il ne faut célébrer que les cérémonies approuvées par Christ.

6. Il faut distinguer celles qui sont des moyens de grâce de celles que les hommes ont inventées et qui ont seulement une valeur représentative.

7. Les prêtres peuvent sans crime supprimer celles-ci.

8. L'Evangile de Jésus-Christ indique bien mieux aux chrétiens ce qu'ils doivent croire, faire et célébrer, que l'église romaine actuelle où l'on ordonne beaucoup de choses ne se trouvant pas dans l'Ecriture.

Ils affirmèrent en particulier ceci :

1. Le baptême doit être administré selon les traditions anciennes sans les cérémonies que l'église y a ajoutées.

2. Le sacrement de la confirmation n'est pas scripturaire.

3. Dans le pain de la cène, quoique réellement du pain, est réellement le corps de Christ, non son corps matériel, mais son corps spirituel et glorifié.

4. La confession des péchés est nécessaire, mais la confession auriculaire est une pure invention humaine.

5. Il n'est pas scripturaire que l'ordination ne puisse être conférée que par les évêques.

6. Quant au sacrement du mariage, il est inutile de le célébrer avec un costume particulier et d'autres observances dont l'Ecriture ne parle pas.

7. L'onction, comme sacrement, l'extrême onction est une institution humaine.

8. Quant à la messe, il faut un service divin célébré d'une manière édifiante, des chants harmonieux, la lecture et la prédication de l'Ecriture sainte, la distribution du sacrement de l'eucharistie, mais il faut repousser ces rites introduits par l'église romaine, en particulier les changements de costume des prêtres.

9. La doctrine du purgatoire et l'invocation des saints doivent être énergiquement repoussés.

10. Les jeûnes ne sont pas obligatoires.

11. Les circonstances ont forcé les taborites à faire la guerre, et leurs prêtres à s'occuper de choses du domaine temporel.

En somme, les taborites en appelèrent en tout à l'Ecriture. Que répondirent Rokycan et les siens? On l'ignore. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'on se sépara sans avoir pris de décision finale, et dès ce moment l'existence de deux partis réformateurs opposés dans l'église bohême fut un fait accompli.

IV

Victoire des utraquistes sur les taborites. Négociations des Bohèmes avec le concile de Bâle. (1431-1434.)

Les succès militaires de Procope contre les ennemis de la Bohême et en particulier l'éclatante victoire de Tauss (14 août 1431) sur la cinquième et dernière croisade prêchée en Allemagne par le légat du pape, Césarini, attirèrent dans son armée une foule d'aventuriers sans foi ni loi ; la « sainte armée » de Zizka perdit sa discipline et sa moralité ; catholiques, utraquistes et taborites rivalisèrent de cruauté.

La terrible défaite de Tauss démontra à Césarini qu'il était inutile d'espérer de réduire la Bohême par les armes et force lui fut d'aller enfin ouvrir le concile de Bâle, afin d'essayer ce moyen de ramener les hussites. Son premier acte fut d'envoyer à Prague une invitation au concile écrite en termes conciliants. Les utraquistes et les orphelins accueillirent cette ouverture ; les taborites, qui venaient de lancer un manifeste anti-catholique, la repoussèrent, alléguant, entre autres, l'absence des laïques dans le concile.

Après d'orageux débats, dont l'histoire n'a pas été conservée, une action commune fut décidée au commencement de 1432. Les représentants des trois partis hussites et ceux du concile de Bâle, théologiens et princes, se rencontrèrent en mai à Eger. Les premiers acceptèrent de se rendre à Bâle à condition qu'ils y jouiraient de toute liberté pour exposer leurs griefs, pour célébrer leur culte ; qu'on leur donnerait des ôtages répondant de la sûreté de leurs personnes, et que « dans la cause des quatre

articles, pour laquelle ils combattaient, la loi divine, la pratique de Christ, des apôtres et de l'église primitive, avec les conciles et les docteurs partant réellement de cette base, serviraient d'arbitre infaillible et impartial. »

Comment Procope admit-il cette concession sur les conciles et les docteurs, suggérée sans doute par Rokycan, et subversive de son propre point de vue par l'extension qui pouvait y être donnée? Peut-être dans la pensée qu'il se chargerait, le cas échéant, de l'interpréter avec son épée, comme il l'entendait.

Procope, Rokycan et cinq autres théologiens, sept seigneurs avec une suite nombreuse partirent le 6 décembre pour Bâle où ils furent fort bien reçus par Césarini.

Les docteurs hussites s'étaient partagés la tâche de l'exposition et de la défense des quatre articles. Rokycan commença par le second, qui revendique la légitimité de la communion sous les deux espèces. Il fut écouté avec faveur pendant plusieurs heures consécutives. Procope ajouta sur le sujet quelques mots d'un ton inspiré qui fit rire. Cette fâcheuse disposition des Pères alla en croissant quand Nicolas de Pilgram (taborite) parlant sur l'article IV flétrit la corruption de l'église et l'immoralité des prêtres, blâma l'impunité laissée à leurs crimes, la mort de Hus et de Jérôme ; ce fut un soulèvement général. Le discours plus modéré d'Ulrich de Znaïm (des orphelins) sur la libre prédication de la Parole de Dieu (art. I) excita moins les passions. Elles éclatèrent de plus belle quand l'anglais Pierre Payne (aussi des orphelins) tonna contre les biens temporels des ecclésiastiques et se donna hardiment pour un disciple de Wycleff, l'hérésiarque condamné par l'église.

Césarini connaissait la maxime : *Divide et impera*. Les discours des hussites terminés, il objecta que si l'on n'était pas au clair de toutes parts sur tous les points, on préparerait de nouvelles luttes sans rien pacifier ; que les hussites avaient parlé de quatre articles seulement, tandis que, cela était constant, ils avaient beaucoup d'autres doctrines ; il leur lut vingt-huit propositions auxquelles il leur demanda de répondre par oui ou par non. Le rusé cardinal avait eu soin de rassembler les questions sur lesquelles les hussites étaient en désaccord

et de présenter les solutions des taborites et des orphelins, qui n'étaient pas celles des Praguois.

Les députés n'avaient du reste reçu aucune instruction sur les applications multiples et diverses dont les quatre articles étaient susceptibles ; leur mission se bornait à la défense des quatre articles eux-mêmes. C'est ce qu'ils répondirent après délibération, le 23 février.

Cependant les réponses des Pères aux docteurs hussites irritèrent autant ceux-ci que les discours des derniers avaient irrité les premiers. Du 31 janvier au 28 février le concile fut souvent le théâtre de scènes tumultueuses et de débats animés. Un moine ayant plusieurs fois, dans le cours de la discussion, traité les hussites d'hérétiques, ceux-ci relevèrent à bon droit cette qualification injurieuse comme une violation du pacte d'Eger et reçurent des excuses. Souvent Procope s'indignait de ce que le concile ne paraissait pas vouloir admettre que les hussites pussent avoir raison et que s'ils avaient raison, il dût se ranger à leur avis.

La réplique de Rokycan occupa les séances du 2 au 10 mars. Comme la discussion menaçait de continuer indéfiniment, on forma une commission, qui n'avança pas les choses. Les membres catholiques pressèrent les Bohêmes de se laisser incorporer au concile ; ils offrirent même de céder sur la question de la coupe. Les Bohêmes étaient agacés par ces sollicitations à abandonner le terrain des quatre articles et à rentrer dans le giron de l'église. En désespoir de cause, la procédure fut reprise le 16 mars par devant le concile et ne marcha pas mieux. Nouvelle commission inutile du 20 au 27 mars, après quoi les Bohêmes déclarèrent qu'ils allaient retourner chez eux, même sans jugement, les répliques et dupliques une fois terminées.

Pendant cette nouvelle phase, du 2 au 8 avril, chacun exprima ses convictions sans rien dire de nouveau. Les Bohêmes étaient inflexibles dans leur principe de l'autorité suprême de l'Ecriture ; les catholiques soutenaient opiniâtrément que l'église ne pouvait se tromper et rirent beaucoup des sorties de Procope, de Payne, qu'ils ne savaient comment repousser.

Il fut décidé que la chose se traiterait dorénavant en Bohême

même au moyen d'une délégation du concile. Dans son discours d'adieu, Rokycan protesta que le seul but des Bohêmes dans leurs efforts était une réforme salutaire de l'église; Procope adjura le concile de remédier aux maux qui lui avaient été signalés. Césarini répondit aux Bohêmes par quelque paroles flatteuses pour leurs personnes et très vagues sur leurs doctrines.

L'ambassade du concile fut très bien reçue à Prague, sauf par les orphelins. Les délibérations commencèrent le 13 juin 1433. Comme à Bâle, les catholiques demandèrent aux Bohêmes de prendre part au concile au même titre que les autres nations ; les Bohêmes refusèrent de nouveau énergiquement, en s'appuyant sur les quatre articles, « qu'il fallait que le concile acceptât au lieu de les rejeter. » Sur ce, les légats demandèrent que le sens de ces articles fut précisé, puisqu'ils étaient diversement interprétés en Bohême, et qu'on se prononçât sur les vingt-huit articles de Césarini. Ils savaient bien que c'était le moyen de mettre de côté le parti des taborites et des orphelins qui s'écartait le plus de la foi catholique, et d'avoir ainsi plus facilement raison des utraquistes. Les Praguois faisant mine d'accéder aux vœux des légats, les taborites les accusèrent de trahison.

Le parti utraquiste, qui se recrutait parmi les nobles et à l'université, n'était pas sans voir de mauvais œil l'influence du parti de Zizka et de Procope composé plus démocratiquement. Les catholiques exploitèrent cette jalousie d'aristocrates et ils réussirent. Ils persuadèrent à Rokycan, aux nobles utraquistes, réunis en particulier, que l'union avec l'église était leur unique chance d'échapper à la domination des taborites ; que cette union n'était pas impossible, puisque pour trois des articles les divergences n'étaient pas sensibles et que, quant à la communion, le concile leur accorderait leur demande. Y étant autorisés par leurs trop dociles auditeurs, ils parlèrent dans ce sens à l'assemblée entière, mais rencontrèrent tant d'opposition que, pour gagner du temps, ils demandèrent que les Bohêmes envoyassent une seconde députation à Bâle. Puis, Procope et ses amis ne voulant pas entendre parler de réunion avant que les quatre articles n'eussent été sanctionnés, les catholiques par-

tirent, espérant que l'influence des taborites venant à être peu à peu remplacée par celle des utraquistes, ils soumettraient plus rapidement ceux-ci. Ils ne se trompèrent pas, et, en profitant habilement des germes de mésintelligence semés parmi les hussites, ils firent plus que les cinq croisades, pour étouffer la réformation en Bohême.

Ils conseillèrent au concile d'aller au-devant des désirs de paix et d'union qui se manifestaient partout en Bohême, en cédant sur la communion. Le 11 août 1433 une seconde députation bohême apporta au concile quatre articles avec une formule d'union, qui ne sacrifiait pas les quatre articles de Prague. Malgré cela le concile déclara solennellement qu'il déférerait à tous les vœux des Bohêmes, pour autant que la loi de Dieu le permettrait, et une nouvelle ambassade fut envoyée à Prague.

Les hussites venaient malheureusement d'essuyer un échec devant la forteresse catholique de Pilsen qu'ils assiégeaient depuis longtemps ; la peste et la famine sévissaient en Bohême ; le malaise était général. Les légats de Bâle crurent pouvoir outrer leurs prétentions, mais l'abattement n'était pas si grand qu'ils ne durent les modérer et ils s'arrêtèrent à la rédaction que nous donnons en l'abrégeant. C'est une modification dans le sens catholique des articles présentés au concile le 11 août 1433.

Introduction : Le royaume de Bohême et le margraviat de Hongrie promettent de vivre désormais en paix avec l'église universelle qui les recevra comme ses fils.

I. Dans les deux pays précités (la rédaction bohême avait dit : *et partout où il y aura de leurs adhérents*) les chrétiens conserveront la communion sous les deux espèces. Adjonction bohême : *comme utile et salutaire.* Adjonction catholique : *On avertira les communiants que le Christ entier est dans chacune des deux espèces.*

II. Les péchés mortels, en particulier les péchés notoires, seront punis autant que cela est raisonnablement possible d'après la loi de Dieu et les prescriptions des Pères ; les pleins pouvoirs à cet effet appartiennent non au premier venu, mais uniquement à ceux qui sont en charge et connaissent les règles du

droit et de la justice. Rédaction bohême : *seront punis par ceux à qui cela incombe*).

III. La Parole de Dieu sera prêchée fidèlement (la rédaction bohême s'arrêtait ici) par les prêtres et les diacres avec l'autorisation de l'évêque.

IV. Les prêtres administreront les biens d'église ; nul ne pourra s'en emparer. (La rédaction bohême interdisait aux prêtres d'exercer le pouvoir temporel sur des biens de ce monde.)

Tel était dans le pays le besoin de paix et d'union que, en dépit des objections de Procope, la diète adhéra à ces *Compactata* le 30 novembre 1433. Avec Rome, en effet, il fallait ou briser net ou se résigner à des concessions. Après tout, l'esprit des quatre articles de Prague était respecté. Sur cette base, avec plus d'entente en Bohême et d'appui au dehors, la réforme aurait pu s'opérer.

Les exigences et la persévérante résistance de Procope irritèrent le parti modéré qui, pour contrebalancer son influence dans le pays, fit nommer par la diète, pour diriger les affaires intérieures de Bohême et de Moravie, un noble Alès de Riesenburg, instrument du seigneur Mainhard de Neuhaus, le chef du parti aristocratique et de Ulrich de Rosenberg, le chef du parti catholique. Néanmoins les taborites obtinrent encore des légats que dans le premier article des Compactata la communion sous les deux espèces serait déclarée « utile et salutaire, » et pas seulement « licite, » sans pourtant que cet article liât les catholiques de Bohême. La confusion se mit dans les débats. Les envoyés de Bâle partirent avec un délégué d'Alès. Les modérés, voyant la paix leur échapper, complotèrent de se débarrasser des récalcitrants par la force.

L'hiver cependant se passa sans autre événement que la demande adressée au concile par l'envoyé d'Alès, tendant à ce que la communion sous les deux espèces fût introduite dans toute la Bohême et la Moravie, et le refus du concile invoquant les Compactata. Au printemps de 1434, les nobles de Moravie, puis ceux de Bohême, s'engagèrent à rétablir la paix dans les deux pays et pour cela à forcer les armées sur pied à se dissoudre. C'était mettre le couteau sur la gorge des taborites et des

orphelins. Pouvaient-ils perdre le fruit de tant d'années de luttes, en se livrant sans merci à un parti dont les coryphées inclinaient au catholicisme, s'ils ne l'avaient déjà embrassé? Il crurent devoir refuser de poser les armes.

Attaqué à Prague dans des circonstances défavorables, Procope fut forcé de fuir. Les villes en général prirent parti pour lui contre les nobles et les catholiques. Le 30 mai, « l'armée des frères, » abandonnée par son ancienne fortune, fut taillée en pièces à Lipan et Procope tué avec la plupart de ses lieutenants.

V.

Suite des négociations des Bohèmes avec le concile jusqu'aux « Compactata de Bâle. » (1434-1436.)

Ce ne furent pas les catholiques (Sigismond le vit bien au peu d'empressement que ses sujets montrèrent à reconnaître son autorité), mais Rokycan ou les calixtins que servit la victoire de Lipan. Les taborites avaient cessé d'exister comme puissance militaire. Leurs chefs survivants et ceux des orphelins signèrent une trêve avec la ligue des nobles.

Un synode, qui avorta comme tant d'autres, fut tenu à Jacobi. Rokycan, qui consacra sa vie à essayer de conduire dans un même lit les trois courants religieux de son pays, présenta une confession de foi mitigée, dont la plupart des articles reçurent des observations, soit de la part des catholiques, qui trouvaient qu'elle n'accordait pas assez, soit de la part des taborites qui lui reprochaient de concéder trop. La faute de Rokycan à l'égard de la réforme est d'avoir cloché dans cette confession de foi tantôt du côté des Compactata, tantôt du côté de Rome; les taborites, en demeurant sur le terrain des Compactata, comme le montrent leurs observations sur ce qu'on doit entendre par l'église primitive, et leur refus d'admettre la transsubstantiation, les sept sacrements au sens strict, etc., se trouvent sur un terrain vraiment évangélique : ce sont les protestants de l'époque.

Rokycan entama de la part de la diète des pourparlers avec Sigismond, à Regensbourg, en août 1434, pour son rétablissement

sur le trône, y mettant pour condition que la communion sous les deux espèces serait imposée à toute la Bohême : c'était, disait-il, le seul moyen d'assurer la paix du pays. Les légats du concile, qui étaient présents, refusèrent leur assentiment par souci des catholiques. Ils encourageaient même leurs protégés à réduire les calixtins de la même manière que les taborites avaient été réduits. Avertie de ces dispositions, l'ambassade de Bohême quitta Regensbourg.

Cependant au commencement de septembre un pas fut fait dans le sens calixtin ou de la conciliation et par là indirectement du côté des catholiques par l'acceptation des deux parts de ces deux points : 1° L'empereur et le concile ne s'opposeront pas à ce que dans les paroisses calixtines soient admis seulement des ecclésiastiques qui donnent la coupe, ni à ce que les paroisses catholiques puissent adopter la coupe ; 2° les archevêques, nommés dans le pays, recevront confirmation du pape et du concile.

En voyant la reculade encore plus prononcée de la diète de Prague en la même année (elle céda sur l'obligation de la coupe pour toute la Bohême), les taborites, avec lesquels se confondaient maintenant les orphelins, songèrent un instant à reconquérir leur ancienne puissance militaire. Les temps avaient changé : leurs efforts n'aboutirent qu'à fournir au parti calixtin le moyen de contenir, par la crainte qu'ils inspiraient, le parti catholique toujours plus audacieux. La masse du peuple n'était plus disposée à suivre jusqu'au bout les taborites, quoiqu'elle fût loin d'incliner au catholicisme.

Les legats du concile repondirent évasivement aux communications de la diète, que sa faiblesse n'avait pas entraînée pourtant jusqu'à ne pas se réserver la faculté d'interpréter elle-même les Compactata. Ils avaient reçu l'ordre secret d'en exiger l'acceptation inconditionnelle et d'être très prudents sur la question de la nomination d'un archevêque à Prague, le concile désirant se l'attribuer et non la remettre aux Bohêmes eux-mêmes. La diète, froissée de la lettre des légats, résolut de négocier avec le concile par l'entremise de l'empereur. Les conditions qu'elle mit à la rentrée de Sigismond en Bohême,

(pratiquer pour lui-même et imposer à tout le pays la communion sous les deux espèces, observer les Compactata, abolir les cens et dîmes ecclésiastiques, etc.), prouvent qu'en dépit de son désir de réconciliation avec l'église, elle ne renonçait pas au principe hussite. L'empereur eut plusieurs entrevues à Brunn avec une nombreuse ambassade bohême représentant tous les partis. (Du 27 juillet au 10 août 1435.) Les légats du concile refusèrent de rien agréer qui outrepasserait les Compactata. Les Bohêmes maintinrent avec une unanimité rare les termes de réconciliation proposés à l'empereur. Sigismond, craignant de ne pas recouvrer sa couronne, s'emporta contre l'obstination non des Bohêmes, mais des délégués de Bâle. Il promit à ses anciens sujets que la communion sous les deux espèces serait libre en Bohême et en Moravie, qu'elle ne serait pas permise sous une autre forme dans les paroisses utraquistes, qu'ils éliraient eux-mêmes leur archevêque dont la confirmation dépendrait de lui seul. Les Bohêmes, de leur côté, firent vœu, à ces conditions, ainsi qu'à d'autres ultérieures, de lui obéir et de rentrer dans le sein de l'église catholique.

La diète fut saisie de l'affaire à Prague, en octobre 1435, et, confiante dans la seule parole de Sigismond, sans autorisation formelle de sa part ni de la part du concile, elle sanctionna les arrangements pris, nomma même en comité secret un archevêque (Rokycan) et deux évêques suffragants. A part quelques mouvements taborites, l'allégresse fut grande ; on crut avoir enfin atteint la rive tant désirée de la paix.

Les légats du pape ne se tinrent tranquilles que parce qu'il leur avait été recommandé d'éviter une rupture et surtout parce que Sigismond leur promit que, aussitôt rétabli sur son trône, il se conformerait en tout aux vœux du concile.

La diète se réunit à la Saint-George (1436) à Iglau, afin de conclure la paix et de recevoir solennellement l'empereur. Au milieu d'un grand appareil, le 5 juillet 1436, les Compactata de Prague de 1433 furent confirmés, les Bohêmes réintégrés dans l'église catholique, sans être obligés de renoncer à leurs usages caractéristiques, Sigismond proclamé de nouveau roi de Bohême et de Moravie.

Le concile pouvait se féliciter de s'être rattaché, quoiqu'à de dures conditions, un membre important de l'église; le parti utraquiste, sinon le parti taborite, de voir consacrer, par un arrangement honorable pour lui, ses principes héroïquement défendus contre la chrétienté entière, Sigismond de rentrer en possession de son patrimoine. Pourquoi les parties contractantes, Sigismond surtout, violèrent-elles ou ne suivirent-elles pas jusqu'au bout leurs engagements? Le parjure empereur creusa à Iglau le tombeau du hussitisme.

VI

La réaction. Rentrée de Sigismond en Bohême. Tentative de rétablir complètement le catholicisme en Bohême. (1436-1437.)

Dès le lendemain d'Iglau, les légats cherchèrent noise à Rokycan, l'accusant d'avoir violé les Compactata en célébrant la communion sous les deux espèces à Iglau, qui ne dépendait pas du diocèse de Prague. Les Bohêmes effrayés présentèrent à la signature de l'empereur une nouvelle pièce confirmant les garanties qu'ils avaient réclamées de lui, entre autres l'exécution des Compactata. Sigismond signa et peu après fit son entrée à Prague (23 août 1436).

Il commença son œuvre inique de destruction en éloignant les hussites des charges politiques, où ils les remplaça par des catholiques. Il supprima, dans sa lettre au concile sur la nomination de Rokycan comme archevêque, la mention de l'engagement pris par lui de ne souffrir aucun autre archevêque, tant que Rokycan vivrait. Il laissa un des légats (un évêque étranger, Philibert) donner la confirmation dans le diocèse de Prague, replacer des bénitiers dans les églises, — autant de violations de la liberté promise aux Bohêmes pour leurs coutumes ecclésiastiques.

Le 24 octobre, les légats demandèrent à l'empereur de rétablir l'ancien culte catholique et de rappeler les ecclésiastiques catholiques exilés, ce qui était encore contraire aux stipulations d'Iglau.

Pendant ce temps Sigismond négociait séparément avec les taborites, qui forcément étaient restés à l'écart depuis la diète de 1434. L'anglais Payne y avait été chargé par les deux partis de prononcer sur les points qui les séparaient, afin qu'ils pussent entrer en relation sur une base commune avec le concile et l'empereur. Or, il avait toujours renvoyé de rendre son jugement. Il le donna enfin en septembre 1436, contre ses convictions et à l'instigation de Rokycan, en faveur des utraquistes, sur les sept sacrements, le culte des saints, le purgatoire et les cérémonies du service divin.

Les taborites n'acceptèrent pas ce verdict, mais ils offrirent de réformer chez eux tout ce qu'on pourrait leur prouver être en opposition avec la Parole de Dieu. Une discussion publique eut lieu le 22 octobre devant l'empereur, les légats, les magistrats de Prague, entre l'évêque taborite Nicolas de Pilgram et Rokycan. Les vingt-trois articles que le premier développa à cette occasion mettent à nu les moindres différences entre les deux points de vue taborite et utraquiste. Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de les signaler. Nous les résumons ici.

Les taborites admettaient la présence réelle du corps de Christ dans le sacrement de l'autel, mais d'une manière spirituelle et sacramentelle, le pain restant du pain, et non la présence réelle, au sens matériel, des utraquistes et leur adoration du saint sacrement. Ils n'admettaient pas avec leurs opposants que les autres sacrements fussent obligatoires pour le salut, non plus que la confession auriculaire ni l'imposition d'œuvres expiatoires; que l'ordination des prêtres par les évêques fût autre chose qu'une coutume de l'église; que le pouvoir des clefs appartînt aux seuls prêtres; que les fidèles fussent liés pour l'explication de l'Ecriture par l'interprétation des Pères; qu'ils dussent invoquer les saints, encore que ceux-ci, il est vrai, intercèdent pour eux; qu'il y eût un purgatoire; que la messe dût être célébrée selon le rite romain; que, outre les fêtes se rapportant à Christ, celles de Marie, des apôtres, des saints dussent être observées, même en les affranchissant des abus qui les accompagnaient; qu'il fallût respecter les édifices religieux quand ils devenaient des cavernes de voleurs; que

les objets sacrés ne pussent être vendus sans profanation au profit des pauvres, des prisonniers; que la tonsure et un costume particulier, même sans luxe, dussent être recommandés aux prêtres; que les heures canoniques ne pussent pas être employées par eux plus profitablement à étudier et à remplir leurs devoirs qu'à répéter des prières; qu'on dût supporter les évêques qui conservaient la foi, mais violaient les commandements de Dieu.

Les deux partis rejetaient également les cérémonies ajoutées au baptême (*insufflatio, datio salis*, les parrains, etc.), la peine de mort, sauf dans des cas exceptionnels, la possession du bien d'autrui (les taborites, qui s'étaient emparés des biens d'église, réservaient certains cas), les jeûnes imposés non par l'Ecriture, mais par la tradition des temps récents, la consécration des églises.

Sigismond prit, à la suite de cette conférence, des mesures purement dilatoires pour arriver, en gagnant du temps, à désarmer les taborites. En même temps, les légats d'un côté, Rokycan et ses amis de l'autre, se plaignirent de ce que les Compactata n'étaient pas gardés : on n'avait pas, disaient les premiers, réintroduit en Bohême les sept sacrements, on n'enseignait pas que le Christ entier était présent dans chaque espèce, qu'après la consécration, il n'y avait plus la substance du pain et du vin, mais le vrai Christ[1]; on n'avait pas rétabli les images, le signe de la croix, les processions, etc. Les lettres, disaient les seconds, qui devaient annoncer aux princes de la chrétienté que la Bohême et la Moravie n'étaient plus considérées comme hérétiques, n'avaient pas encore été lancées; des prêtres distribuaient la communion sous une espèce dans des églises depuis longtemps utraquistes.

Sigismond prit le parti des légats. De guerre lasse, Rokycan et ses partisans cédèrent à la réaction catholique, sauf sur la communion sous les deux espèces, restreinte cependant à cer-

[1] Les Praguois enseignaient « que le Dieu-Homme Christ est présent dans le sacrement visible de l'eucharistie selon sa propre nature et substance corporelle, telle qu'il l'a reçue de la Vierge Marie, et avec laquelle il est assis dans le ciel à la droite de Dieu. »

tains cas, et le culte se célébra de nouveau à Prague, puis peu à peu dans tout le pays, selon le rite romain. Les moines et les nonnes purent rentrer en Bohême, contrairement à la promesse formelle de Sigismond. Rokycan et les utraquistes furent systématiquement mis de côté dans les conseils du gouvernement.

Le 11 février 1437, le concile de Bâle ratifia les Compactata, sans tenir compte des dispositions consenties à Iglau. Il ne fut pas question de laver le nom bohême de la flétrissure que lui avait imprimée l'accusation d'hérésie, ni de confirmer la nomination de Rokycan. La distribution de la communion aux enfants était interdite. Le droit même de communier sous les deux espèces était attaqué par le fait qu'on donnait aux utraquistes jusqu'au 11 mars pour envoyer des députés à Bâle, jour auquel le concile examinerait si la communion sous les deux espèces était nécessaire ou non au salut.

Rokycan, qui réclama, fut éconduit par l'empereur et par Philibert. Seule la communion sous les deux espèces fut respectée. Payne fut exilé, Rokycan privé de sa paroisse de Prague et enfin de son siége archiépiscopal, le 11 juin 1437, par l'élection de Christann de Prachatic. Il protesta en vain contre la décision du concile, reprochant aux Pères de ne pas s'être conformés à l'engagement pris à Eger de se soumettre à l'arbitrage de la Parole de Dieu; il réclama en vain contre sa destitution. Il dut s'enfuir de Prague. La marée montante du catholicisme se répandit dès lors sur tout le pays presque sans obstacle.

VII

Résultats de tout le mouvement hussite : l'église utraquiste, la disparition complète des taborites et les commencements des plus anciennes communautés des frères. (1437 1457.)

Le changement s'était opéré trop brusquement pour ne pas donner naissance à une réaction. La fuite forcée de Rokycan, les indignes cruautés de Sigismond envers des personnages marquants du parti réformateur, et plus tard le refus du concile (23 décembre 1437) aux envoyés bohêmes d'accorder autre

chose que la *permission* de recevoir la communion sous les deux espèces, le refus d'autoriser la lecture de l'Evangile en langue bohême, de veiller à l'observation du quatrième article de Prague sur les péchés notoires, de donner à la nation un archevêque jouissant de sa confiance, tout cela irrita les esprits. Déjà le 30 septembre la diète avait entendu des plaintes contre la félonie de l'empereur. Il mourut le 9 décembre 1437, et l'agitation changea de direction.

Dès lors la politique joua le rôle principal dans les luttes qui ensanglantèrent longtemps la Bohême. Le parti des catholiques et de Pribram, c'est-à-dire la noblesse et quelques villes, reconnurent Albert d'Autriche pour roi. Les zélés parmi les calixtins et les taborites, c'est-à-dire le parti démocratique, sachant Albert ennemi acharné du hussitisme, nommèrent roi de Bohême Casimir, le frère du roi de Pologne, un enfant de treize ans. Jusqu'à la mort d'Albert (1439), l'anarchie régna en plein. Ensuite ce fut pis encore. En 1453 seulement, George de Podebrad réunit en ses mains les rênes du gouvernement. Arrêtons-nous à la face religieuse des événements.

Sous Albert (1438), le parti catholique avec Ulrich de Rosenberg eut le dessus, ce qui rapprocha du parti franchement calixtin celui de Mainhard, de Neuhaus et de Pribram, qui s'en tenait simplement aux Compactata. Sous Platek et après lui sous George (calixtin), s'élabora la constitution de l'église nationale bohême, en opposition voulue sur des points essentiels de doctrine et d'organisation aussi bien avec l'église romaine qu'avec ce qui est actuellement le protestantisme. Tel fut le résultat du mouvement hussite.

Les vingt-quatre articles de la constitution de cette église, dus sans doute à la plume de Rokycan, furent lus dans une assemblée à Kuttenberg (4 octobre 1441); réunie pour pacifier le pays, par l'initiative de Platek, elle ne compta parmi les assistants ni les catholiques, ni les taborites, ni une partie des amis de Pribram, mais trois cents prêtres qui promirent obéissance à Rokycan. Ces articles ont régi l'église utraquiste pendant à peu près un siècle. Sans la romaniser complétement, l'admission des sept sacrements, de la présence

réelle au sens matériel, de cérémonies antiscripturaires (adoration du saint sacrement), des génuflexions, des cierges, du purgatoire, de l'honneur (non du culte) dû aux saints, malgré ce qui était dit de la prédication de l'Ecriture, de la simonie, du luxe et de l'avarice des ecclésiastiques, l'admission, disons-nons, de tous ces points la rapprochait assez de l'église catholique pour éloigner les taborites. Quand on leur demanda de signer ces articles, ils en appelèrent à la sainte Ecriture, l'arbitre consenti dans la convention d'Eger, et réclamèrent pour leurs opinions la même tolérance qu'on accordait chez leurs opposants aux partisans de Rokycan et à ceux de Pribram, divisés entre eux.

Pour leur ôter ce prétexte de conserver des principes à part et leurs usages particuliers, Platek travailla à rallier les partisans de Pribram aux idées de Rokycan. Ce lui fut facile. Rokycan avait fait à Kuttenberg assez de concessions pour contenter quiconque n'était pas encore foncièrement catholique. Les taborites durent accepter de la diète, lasse de leur résistance, une nouvelle conférence à Kuttenberg, le 6 juillet 1443, et s'engager à se soumettre à la décision qui interviendrait : la force avait passé de leur service à celui de leurs adversaires. Ils s'en aperçurent quand la diète reprit l'affaire, le 6 janvier 1444, l'assemblée de Kuttenberg ayant échoué ; la présence substantielle du corps de Christ dans le sacrement de l'autel fut proclamée, la présence spirituelle condamnée, ainsi que la négation des sept sacrements, du purgatoire, etc. Là-dessus Te Deum. Dans leurs paroisses, sauf à Tabor, les prêtres taborites se virent abandonnés les uns après les autres, grâce aux efforts de Platek, et remplacés par des prêtres calixtins.

George prit après Platek la direction du parti utraquiste. Le 10 septembre 1448, il intronisa Rokycan sur le siége archiépiscopal de Prague. Dix ans d'exil l'en avaient tenu éloigné. Mais son protecteur ne put obtenir pour lui ni le *placet* du pape Eugène IV ni celui de son successeur, Nicolas V. En revanche, partout où son influence fut prépondérante en Bohême, il dirigea les affaires dans le sens calixtin aux dépens des catholiques.

Au lieu de montrer de la bienveillance aux Bohêmes, les

papes (Nicolas V et ses successeurs) ne cessèrent de désigner l'église de Bohême comme hérétique et même essayèrent de mettre de côté les Compactata acceptés par le concile de Bâle et Eugène IV. Nicolas de Cuse, Jean Capistran et Æneas Sylvius Piccolomini furent envoyés à George pour le ramener définitivement à l'église catholique. Rome pensait que depuis les articles de Kuttenberg, les Bohêmes lui étaient gagnés. Ses émissaires perdirent leur peine : les utraquistes tenaient en fin de compte aux Compactata, à la communion des enfants, à la langue bohême dans le service divin, toutes choses que le pape aurait désiré supprimer, sans souci de l'autorisation antérieure du concile de Bâle. Ceci lui conquit si peu l'affection des Bohêmes qu'ils se tournèrent vers le patriarche de Constantinople. Malheureusement la guerre avec les Turcs coupa court à leurs relations. En tout cas ils s'unirent résolument entre eux pour maintenir les principes utraquistes. La ville de Tabor, dernier refuge des taborites, tomba aux mains de George (1452), et des prêtres utraquistes y officièrent selon le rite prescrit par la confession de foi de Rokycan.

Quand Æneas Sylvius, pape sous le nom de Pie II, demanda au roi George un serment d'obéissance pour lui-même et la renonciation pour son peuple aux priviléges concédés par le concile de Bâle, il essuya un refus catégorique. Là-dessus, le pape déclara les Compactata de nul effet. George emprisonna les légats qui vinrent lui apporter cet arrogant décret et soutint Rokycan contre tous les anathèmes du pape. Paul II l'excommunia (1464) et offrit ses états au roi de Hongrie, Matthias. Mais en 1471, au moment de sa mort, il régnait en paix sur la Bohême et la Moravie. Rokycan mourut la même année, comme lui fidèle à la coupe des laïques, disaient les amis, comme lui endurci dans son hérésie, disaient les ennemis.

George aurait pu réduire les catholiques comme les taborites, mais il ne le voulut point. Il n'avait désiré que réformer l'église catholique. Il projeta même dans ce but un concile de laïques de divers pays, mais les temps n'étaient pas mûrs pour des entreprises aussi hardies contre la papauté. C'est beaucoup qu'il ait pu organiser une église nationale indépendante de

Rome ; ni les Vaudois, ni les Amis de Dieu, ni les Frères, ni Wicleff, ni les Lollards avec leurs principes plus évangéliques que ceux des hussites n'avaient pu arriver jusque-là. Cette église a eu ses martyrs à l'origine, si après Rokycan et Georges elle a décliné. Or les martyrs sont la semence de l'église. Sans Hus, point de Luther; sans Constance, point de Worms ; sans Bâle et Eger, point de Spire ni d'Augsbourg.

L'église utraquiste de Bohême a mis des bornes au pouvoir temporel des ecclésiastiques, à leur accumulation de biens et à l'extension du monachisme. Elle s'est montrée impitoyable pour les crimes des prêtres et du peuple. Elle s'est servie d'une liturgie à elle. Enfin elle a donné naissance aux « communautés des frères. » (Unité des frères.)

Ces communautés se formèrent dans son sein (1457), sous la direction de Pierre de Chelcic. sur la base de la pure et libre prédication de l'Evangile (premier article de Prague) et de sa pratique par l'amour de Dieu et du prochain. George et Rokycan les persécutèrent. Cela ne les empêcha pas de se fortifier au point de devenir et de se maintenir nombreuses (deux cent mille membres en 1500) jusqu'à l'époque de leur fusion avec les luthériens en 1575, et de reparaître de nos jours à Herrnhut en 1727 au travers de l'épouvantable orage de la contre-réformation soulevé par les jésuites contre la Bohême. (1620-1780.)

APPENDICE

Manifeste des taborites à toute la chrétienté (1431).

Nous résumons cette pièce, dont l'original est à Bâle. Elle porte en tête ces mots : « A Christ la puissance, mort à l'antichrist! »

Nous venons, disent les taborites, parlant à tous les « seigneurs et bourgeois, » vous exposer notre foi. Vous croyez au pape et au clergé à cause des indulgences qu'ils vous vendent. Ils n'ont pas le droit d'en distribuer, surtout pour encourager

le mal. Ils vous excitent contre nous pour détourner l'attention de leurs vices. Que ne nous ramènent-ils à l'aide de la sainte Ecriture! (Gal. VI, 1.)

Ils ne veulent pas nous entendre. Christ a laissé parler le diable; ils ne sont pas meilleurs que le premier, et nous ne sommes pas pires que le second. S'ils sont dans le vrai, ils n'ont rien à craindre du mensonge. (2 Tim. II, 19, etc.)

Nous vous demandons ce qu'ils n'ont pas voulu nous accorder : une conférence amiable dans laquelle eux et nous, nous paraîtrons devant vous pour être jugés par l'Ecriture. Ne vous laissez pas effrayer s'ils disent que les laïques n'ont pas à se mêler de ces choses; c'est la peur d'être démasqués qui les fait parler.

Si vous voulez continuer à nous faire la guerre, nous la continuerons aussi sous la garde de Dieu. (Ex. XIV; Deut. XXVIII, 7, etc.)

Pensez-vous peut-être que vos évêques et vos prêtres sont, à la vérité, mauvais et impies, mais que vous en avez besoin, qu'ils peuvent vous excommunier? Dieu vous donnera d'autres prêtres bons et pieux. Celui qui craint d'être excommunié par Dieu seul n'a pas à craindre de l'être par le pape.

Nous croyons savoir, par la grâce de Dieu, mieux qu'eux, ce qui en est du purgatoire, de la Vierge et des saints.

Nous ne supprimons pas le service de Dieu en démolissant les couvents et en chassant moines et nonnes. Nous ne faisons que détruire les nids du diable Christ n'a point établi d'ordres monastiques, et tels qu'ils sont ils doivent disparaître. (Math. XV, 13.)

Il n'y a que trois états ou conditions dans l'église de Christ : celui des ecclésiastiques, celui des seigneurs de ce monde, celui du peuple, que l'amour doit unir les uns aux autres.

Comme l'état ecclésiastique est loin d'être ce qu'il devrait, nous vous prions de donner une attention sérieuse aux articles suivants :

1. Les prêtres ne doivent posséder que le nécessaire. (Math. X, 9 et 10.) L'empereur Constantin a voulu être plus sage que Christ, il les a dotés et ainsi a empoisonné l'église.

2. Les évêques et prêtres qui vendent l'administration des sacrements sont des simoniaques. (Act. VIII, 20, etc.)

3. Christ a défendu tout serment (Math. V, 34 à 37; Jean Chrysostôme), donc celui que le prêtre prête à l'ordination.

4. Les prêtres doivent fuir les tournois, les danses, etc. (Jean X, 1.)

5. L'excommunication du pape et du clergé n'est qu'un moyen de tyranniser le peuple; n'est excommunié que celui que Dieu excommunie. (Gélase, Augustin.)

6. Les prêtres vendent leurs prières pour les morts, et par là s'acquièrent des revenus immenses; savent-ils si leurs prières valent quelque chose? Dieu aurait-il plus d'égards pour elles que pour celles des autres hommes à cause de leurs joues rouges et de leurs grosses lèvres? (Sirach XXIX, 15.)

7. Leur orgueil s'étale sur leur vêtement. (Augustin.)

8. Du plus grand au plus petit ils sont pétris d'avarice et de ruse. (1 Tim. VI, 6 à 11, etc.)

9. Pourquoi reçoit-on les sacrements par l'intermédiaire de prêtres qu'on sait adultères? (saint Thomas; 1 Cor. VI, etc.)

10. Les moines sont diaboliquement jaloux les uns des autres.

11. Les évêques surtout sont de francs paresseux. (Luc X, 7, etc.; saint Bernard.)

13. Ils ne distribuent pas au peuple le corps de Christ comme cela est prescrit dans 1 Cor. XI.

14. Quand ils jugent, ils se laissent corrompre par des présents. (Esa. V, 20, etc.)

15. Ils remettent les plus grands péchés à qui paie.

16. Ils exigent les dîmes, abolies, comme la circoncision, sous la nouvelle alliance.

17. Ce sont des usuriers pire que les juifs.

18. Ils défendent aux laïques de lire l'Ecriture en langue vulgaire (Jean V, 39), comme si elle n'avait pas été écrite en langue vulgaire pour ses premiers lecteurs.

19. L'église romaine fait des lois pour tous, mais n'en reçoit de personne. (Math. XVIII, 15, etc.)

20. Elle persécute ceux qui n'adoptent pas sa foi, ses mœurs,

surtout ceux qui veulent vivre d'après l'exemple des apôtres et des premiers chrétiens; que de maux elle a causés par là! Le Nouveau Testament n'admet pas la peine de mort contre les hérétiques (Luc IX, 52 à 56, etc.); l'église romaine les brûle au lieu de suivre la règle de 2 Thes. III, 14.

Reconnaissez que le clergé romain entier est dans la mauvaise voie sur ces vingt points, et examinez consciencieusement les quatre articles suivants que nous voulons maintenir envers et contre tous avec l'aide de Dieu :

. . . . . .

(Ce sont à peu de choses près les quatre articles de Prague, avec preuves de l'Ecriture et des Pères dans cet ordre-ci : art. III, I, IV, II. Leur art. II parle de la prédication *par les prêtres*.)

Voilà les articles qui nous ont valu d'être accusés d'hérésie et qui cependant sont fondés sur la Parole de Dieu. Un concile va s'assembler à Bâle à ce propos; prenez garde à vos femmes et à vos filles!

Ne mettez pas de côté cette lettre comme la précédente, sans la lire.

Il est faux que nous ne voulions que tuer des hommes, des femmes, des enfants. Nous nous défendons. Les coupables, ce sont les agresseurs.

Nous vous prions de ne pas changer ou fausser les termes de cette lettre en la copiant.

La grâce et la paix, etc.

En 1431, la semaine après la Saint-Martin. Cette lettre vous est adressée par toute la Bohême.

H. Mouron.

ORIGINE DES ORGANISMES

PAR

J.-B. BALTZER[1]

Le 11 février 1869, M. Ch. Vogt donnait, à Breslau, la dernière de ses *six conférences sur l'histoire primitive de l'homme*. Du 14 février au 14 mars de la même année, M. le professeur Baltzer lui répondit par cinq discours, publiés ensuite avec quelques remarques et additions, et dont nous allons essayer de donner ici une analyse sommaire.

M. Baltzer est un théologien. Son intention cependant n'a pas été de donner au public des conférences théologiques ; il a voulu se placer au point de vue des sciences naturelles, et ne faire intervenir le théologien et le philosophe que dans la juste mesure de leur compétence légitime. D'ailleurs, s'il n'est pas un naturaliste de profession, l'auteur prétend avoir avec tous les naturalistes un point de départ commun : celui de la foi. Quel est, en effet, le naturaliste qui n'admette pas, comme un article de *foi,* que la nature est soumise à une nécessité générale, d'après laquelle elle doit toujours, les conditions restant les mêmes, produire les mêmes effets? Il est vrai que l'argument d'induction sur lequel le savant appuie cette proposition

[1] *Ueber die Anfänge der Organismen und die Urgeschichte des Menschen*. Fünf Vorträge zur Widerlegung der von Prof. Dr C. Vogt zu Breslau gehaltenen Vorlesungen. — *Ueber die Urgeschichte des Menschen,* von J.-B. Baltzer. 2te unv. Aufl. 1 vol. in-12 de IV et 130 pages, 1869. — Une troisième édition, publiée en 1870, est enrichie de quelques notes dans lesquelles l'auteur a accentué son opposition aux tendances scientifiques des jésuites et a répondu à quelques appréciations dont son œuvre avait été l'objet dans les recueils scientifiques allemands.

ne saurait lui fournir autre chose qu'une vraisemblance ou qu'une certitude hypothétique. Pour en avoir une confirmation suffisante, il faut faire appel à la philosophie de la nature en même temps qu'à la philosophie de l'esprit. D'ailleurs, le raisonnement inductif n'atteint pas même toujours la loi ; souvent il s'arrête à la simple apparence. Jusqu'à Copernic, par exemple, l'induction avait fait admettre que le soleil tourne autour de la terre. Et si Copernic substitua à cette loi apparente la loi vraie, il ne sut pas donner la raison d'être (*Grund*) de celle-ci. Généralement parlant, il est impossible que cette raison, qui réside dans la nature des choses (*Grundwesen*), n'échappe pas au naturaliste. Toutes les questions de cet ordre relèvent de la philosophie et de la théologie philosophique. D'où il résulte que M. Vogt, en rejetant la foi au Créateur parce que l'objet s'en dérobe à la certitude empirique, est aussi obligé de rejeter son article de foi de naturaliste. Seul le philosophe peut avoir une opinion sur la création.

Mais le naturaliste a autre chose encore qu'un point de départ : il a de plus une méthode. Cette méthode implique : 1° l'observation des phénomènes ; 2° l'étude des conditions sous lesquelles ils se produisent. C'est en suivant cette voie qu'on arrive à formuler la loi de l'espèce. Le darwinisme qui nie l'espèce, se met en révolte contre la méthode des sciences naturelles. Or, à la thèse du darwinisme, M. Vogt en ajoute une autre : il affirme que tout procède de la matière (*Materie*), laquelle est composée de substance (*Stoff*) et de force. Il y a là une seconde violation de la méthode inductive. Enfin, lorsque, à propos de ses découvertes dans les cavernes, le professeur de Genève aborde le terrain de l'histoire, il nous fabrique toute une histoire de troglodytes, qui serait antérieure à l'histoire primitive racontée par la Bible.

Considérons d'abord les grandes découvertes scientifiques dans leurs rapports avec la foi chrétienne.

Le système astronomique de Copernic parut longtemps être menaçant pour la foi. L'opposition avait à sa tête Mélanchthon. Osiander de Nuremberg substitua une préface de sa façon à celle que Copernic avait écrite pour être publiée en tête de son

ouvrage. Plus tard, Galilée fut combattu par les scolastiques qui croyaient leur doctrine compromise par les découvertes du savant relatives aux lois de la chute des corps. La lutte se renouvela lorsque Galilée eut pris dans un opuscule la défense du système de Copernic. On obtint que l'ouvrage de ce dernier fût mis à l'index comme contraire à l'Ecriture sainte. Et Galilée put dès lors être dénoncé à l'inquisition romaine comme adhérent déclaré de la théorie condamnée. La scolastique n'en fut pas moins vaincue en dernier ressort, et, depuis 1835, le livre de Copernic se trouve effacé de l'index romain.

Quand une contradiction apparaît entre la Bible et une découverte scientifique, le naturaliste n'est pas toujours en état à lui seul de discerner si cette contradiction est réelle; pour qu'il eût le droit de déclarer que la Bible ne peut pas être la Parole de Dieu, il faudrait que la contradiction fût dûment constatée. Ce droit ne saurait évidemment être accordé ni aux disciples de Darwin, ni aux matérialistes modernes, ni en particulier à M. Vogt, qui tous, au lieu de se soumettre à la rigueur de la méthode inductive, recourent à des suppositions qui ne sont pas démontrées.

Darwin, comme on sait, nie le principe de la fixité de l'espèce. Celle-ci, à l'en croire, est toujours en voie de formation. « Si, dit-il, nous ne sommes pas témoins des modifications de l'être, c'est qu'elles sont excessivement lentes. » Comment contrôler des assertions de ce genre au moyen de la méthode inductive? L'impossibilité est manifeste relativement à l'avenir; quant au passé nous verrons bientôt ce qui en est. En outre, l'hypothèse est en opposition avec un principe admis par quiconque pense sainement, savoir que la loi des organismes est la condition des types et que ce ne sont pas les individus qui font la condition de leur loi de formation ou qui peuvent l'altérer. On ne concevrait pas que, dans la lutte pour l'existence, un individu pût se développer au delà de ce qui est impliqué dans la disposition naturelle primitive. Il est contradictoire que, d'une part, l'individu dépende de la loi naturelle, et que, de l'autre, celle-ci dépende de l'individu luttant pour l'existence. Ce n'est pas tout : Darwin est obligé de reconnaître que les types

ont eu un commencement dans les cellules primitives, et il ne peut pas faire intervenir sa loi de variation dans la formation de ces cellules. Dira-t-on que ce sont des cellules plus primitives encore qui se sont transformées dans la lutte de l'existence? Il n'y aurait alors aucune raison de s'arrêter dans cette voie. Nous serions conduits à voir dans la nature un être qui s'engendre de toute éternité pour s'absorber de nouveau et qui s'absorbe pour recommencer à s'engendrer, etc. Empressons-nous de le dire : Darwin n'a ni prévu ni voulu cette conséquence, acceptée de grand cœur par les matérialistes modernes.

La théorie de M. Vogt sur le cerveau présente une contradiction du même genre. Cette théorie, en effet, consiste à attribuer le développement du cerveau au travail de la pensée. En ce cas, quand est-ce que l'ancêtre de l'humanité aurait pu commencer à penser? Jamais, sans doute, puisqu'il aurait manqué d'un cerveau perfectionné par le travail de ses ascendants. Nous voilà enfermés dans un cercle.

L'hypothèse d'une transformation indéfinie avait déjà été proposée au sujet des nébuleuses, dont on faisait la poussière cosmique d'où devaient sortir de nouveaux systèmes sidéraux. L'idée est abandonnée aujourd'hui, et les astronomes les plus modernes affirment la stabilité du Cosmos, d'accord en cela avec le récit biblique de la création. Cette stabilité n'empêche pas que les individus ne croissent suivant des lois fixes, ni que ces lois elles-mêmes n'aient un commencement, un progrès et une fin. Il est vrai qu'ici l'induction nous abandonne; d'un autre côté la philosophie de la nature sait donner la raison (*Grund*) des lois, les déduire en remontant à leur origine et les reconnaître dans toute l'étendue du domaine soumis à leur empire.

Jusqu'à ce jour les origines des organismes n'offrent au naturaliste que des énigmes. L'échelle ascendante des êtres, que les études paléontologiques ont révélée, présente des solutions de continuité; les partisans de Darwin n'en disconviennent pas et ils se bornent à répondre que les chaînons intermédiaires se retrouveront bien, ou qu'ils ont été détruits. Mais ce sont là des défaites et non des raisons. Les matérialistes modernes

accordent qu'il fut un temps où il n'y avait sur la terre ni animaux ni plantes. M. Virchow dit qu'il doit être possible à la science de reconnaître les conditions de la vie, mais que le problème n'est pas résolu pour le moment. A ces déclarations, M. Baltzer se croit en droit d'ajouter que la solution du problème est du ressort non de la science mais de la philosophie de la nature. A supposer en effet que la science retrouve le fait des premières origines des types organiques, c'est en vain qu'elle cherchera les conditions réelles de la production de ces types.

La production *(Urzeugung)* des premières cellules se fonde sur une loi primitive de la cellule. Et par cette production première, notre auteur n'entend pas une création. Les réclamations qu'a provoquées l'hypothèse des créations successives ne lui paraissent pas sans justesse. Mais la philosophie de la nature est compétente pour retrouver la loi de cette production première. Seulement il est nécessaire de se représenter la nature dans son essence (et son essence est d'être créature) comme une unité, douée toutefois de puissances et de propriétés disposées en un ordre successif ; il faut encore admettre que ces propriétés ou puissances portent en elles-mêmes les conditions qui les sollicitent à l'activité et les font passer de l'état virtuel à l'état actuel, quand elles sont réveillées par le Créateur. Ces conditions, à notre avis, assurent aussi le règne des lois cosmiques et telluriques ; elles président aux commencements et aux générations primitives qui apparaissent avec les lois mêmes.

Ainsi celle de ces puissances qui se réveilla la première fonda la première loi et la plus générale. C'est en elle que toutes les lois naturelles subséquentes eurent leur racine commune. Ensuite la production continua jusqu'à ce que les produits naturels fussent épuisés sur la terre après l'apparition des plantes et des animaux les plus organisés. Depuis lors il n'y eut plus de production première et la terre se trouva soumise à la loi de fixité. La conséquence de cette explication des choses est que la plus haute des lois naturelles est conditionnée par toutes les lois organiques qui l'ont précédée dans la série ascendante, et

que, par suite, la succession des types antérieurs se reflète dans le développement des individus que cette loi appelle à l'existence. Et c'est là ce que nous trouvons en effet dans le développement embryonique de l'échelle ascendante des vertébrés. Qu'on observe ici la différence entre la série ascendante des lois et la série des types correspondants : dans la première échelle aucune loi ne s'éteint, tandis que dans la seconde l'extinction des types se présente.

Mettons maintenant la théorie darwinienne en présence des faits paléontologiques. Selon cette théorie, il ne peut y avoir ni espèces définies (*in sich Abgeschlossenes*) et qui s'éteignent pendant la période du développement de l'organisation, ni espèces commençant à nouveau auxquelles font défaut tous les chaînons les rattachant à des espèces antérieures, ni espèces demeurant stables depuis l'époque géologique jusqu'à la nôtre ou à travers plusieurs couches géologiques.

Notre âge, ou l'âge historique, a été précédé de l'âge géologique, et celui-ci de l'âge qu'on peut appeler *cosmique*, dans lequel ont apparu les corps célestes, les voies lactées et les nébuleuses. Comment ces corps sont-ils sortis de l'éther primitif? Qu'on se représente agissant dans cet éther fluide une force de concentration et une force de décentralisation, et l'on comprend que le ciel d'aujourd'hui ait été produit par le concours de ces forces, dont l'une forme les corps et l'autre l'éther. Or, mille faits témoignent de l'activité de ces forces encore aujourd'hui. L'ordre adressé à l'eau ou à l'éther fluide primitif dans le second jour de la création : « Que le firmament soit au milieu des eaux, » a éveillé les forces cosmiques qui étaient inhérentes à cet éther, et ces forces se sont entre-choquées, et de leur lutte est sorti le ciel des corps et de l'éther. Le troisième jour fut pour la planète la terre l'époque géologique.

Sur l'écorce terrestre la croissance des montagnes est double : il y a eu simultanément croissance chimique et croissance organique. Nous attribuons à la première l'opposition de la mer et de la terre ferme, qui sert de base à l'organisation. L'organisation commence dans les cellules vivantes qui se développent du dedans au dehors.

Maintenant, d'où viennent les cellules? A cette question, la réponse est que l'essence de la terre possédait avec les lois chimiques la puissance de l'organisation et par conséquent de la production de la loi des cellules avec les commencements des cellules. La séparation de la mer et de la terre ne fut pas une opération mécanique; mais la puissance endormie du chimisme terrestre qui était latente fut sollicitée. Ensuite ce furent les puissances végétatives et enfin les puissances animales, d'abord les animaux des eaux, puis les animaux terrestres en conformité à ces appels : « Que les eaux produisent des animaux vivants, etc., et que la terre produise des animaux vivants chacun selon son espèce. »

Mais cette puissance en s'éveillant entra en lutte avec le chimisme tellurique et commença à restreindre et à limiter son empire. Nous voyons l'effet de cette lutte dans les couches montagneuses pleines d'organismes pétrifiés. La victoire de l'organisation commence dans le terrain tertiaire. L'extinction des espèces se continue dès lors ; mais les espèces nouvelles qui apparaissent, subsistent et conduisent jusqu'au monde actuel dans lequel la production première a pris fin. A ce moment la planète est adulte, et l'heure est venue pour un commencement nouveau. Cette fois il n'y a pas d'ordre adressé à la terre. Le Créateur dit : « Faisons l'homme pour qu'il commande à tous les animaux de la mer et de toute la terre. »

Mais revenons au terrain tertiaire.

Brown partage les couches tertiaires de manière à y distinguer deux groupes, l'un plus ancien et l'autre plus récent, l'un inférieur, l'autre supérieur. Les formations du diluvium sont rattachées au groupe supérieur. Les deux moitiés présentent une série ascendante d'organismes s'éteignant et une série descendante d'organismes se perpétuant. Le nombre des premiers va en diminuant toujours et le nombre des seconds augmente, de telle sorte que la croissance des couches a dû atteindre un point où la proportion des organismes s'éteignant et celle des organismes se perpétuant se sont fait mutuellement équilibre. C'est à ce point que se place la séparation des deux groupes. C'est également à ce moment que nous voyons le climat se

modifier, et de tropical qu'il était pour la terre entière devenir un climat qui diffère suivant les zones.

Au sixième jour toutes les puissances successives implantées par le Créateur dans l'essence de la nature se trouvent épuisées avec le dernier appel des mammifères terrestres : « Que la terre produise des animaux vivant chacun selon son espèce. »

Le récit biblique de la création nous fait voir l'homme se dépouillant de sa sauvagerie originelle par son union avec l'esprit. Avant la création d'Adam, toute la nature avait été sauvage, et l'on ne doit point croire, les faits paléontologiques l'attestent, qu'elle le soit devenue à la suite de la révolte de l'homme contre son Créateur. Il y a donc deux commencements dans le paradis : la création d'Adam, le premier homme, et l'apparition des plantes cultivées et des animaux domestiques. Au point de vue de leur relation avec l'homme, ces plantes cultivées présentent une opposition qui est figurée par les deux arbres du paradis. La nature avait et a encore deux pôles, dont l'un donne la vie, et l'autre la mort.

Quant à l'homme envisagé en lui-même, Adam, du fait de sa communion spirituelle avec le Créateur, possédait le paradis terrestre, et dans ce paradis, la puissance sur la vie et sur la mort. Il pouvait donc rester immortel dans son corps. Mais la perpétuelle jouissance du paradis dépendait de l'usage qu'il ferait de sa liberté. Le passage Gen. II, 19, ne doit s'appliquer qu'aux animaux domestiques du paradis. L'homme, s'il gardait le paradis, aurait pour tâche d'arracher le reste de la terre à l'existence sauvage et de la transformer en paradis. C'est ce qui ressort de Gen. II, 15 et I, 28.

La révolte contre le Créateur eut cette conséquence que l'homme fut courbé sous la loi de la nature sauvage ; mais une seconde épreuve de sa liberté lui était réservée, le Créateur devenant Rédempteur.

En opposition à cette doctrine, fondée sur la Bible, M. Vogt veut que le genre humain ait débuté par l'état sauvage, et il a promis de prouver sa thèse. Jusqu'à présent la preuve fournie se borne à ce fait que des armes de pierre non polies ont été trouvées par milliers dans les terres d'alluvion d'Angleterre et

de France. Mais le grand nombre de ces trouvailles est précisément ce qui a éveillé le doute ; on s'est demandé si l'on avait réellement affaire à des produits de l'art, d'autant plus que jamais un squelette humain n'avait été rencontré dans les mêmes gisements. Il est vrai qu'en 1863, on apporta à M. Boucher de Perthes une mâchoire humaine et qu'un congrès paléontologique prononça : 1° que cette mâchoire était fossile ; 2° que les haches de silex appartiennent à la même période reculée. Il est à regretter qu'un historien n'ait pas été appelé au congrès ; il n'eût pas manqué de faire observer qu'on ignorait absolument quand et comment la dite mâchoire était entrée dans la couche dont elle faisait partie. Aussi le verdict du congrès d'Abbeville n'a pas empêché plusieurs savants de grande autorité d'affirmer que les instruments de pierre en question ne sont que des produits naturels.

Quant aux autres emplacements où l'on a trouvé à la fois des os d'animaux, des débris humains et des objets révélant un commencement de civilisation, il s'agit toujours de savoir quand et comment ces objets sont parvenus aux lieux qu'ils occupent, et d'abord s'ils appartiennent au *diluvium* ou à l'*alluvium*, à l'âge géologique ou à l'âge historique. Or le fait est que la science n'est pas encore en possession d'un critérium qui permette d'attribuer avec certitude un terrain à l'un ou à l'autre des deux âges. Ainsi quand il serait démontré que les os humains sont aussi anciens que ceux de l'ours des cavernes, on serait plutôt conduit à donner l'ours des cavernes à l'âge historique que l'homme à l'âge géologique. Quant aux calculs faits pour retrouver l'âge des palafittes d'après les couches des tourbes, les résultats offrent une telle divergence qu'on ne peut leur attribuer aucune valeur. A en croire M. Vogt, la présence de gros os d'animaux privés de leur moëlle ne peut s'expliquer que si des hommes les ont fendus pour en retirer la moëlle, car il n'y a pas de mâchoires d'animaux qui soient de force à les briser. Mais M. Vogt oublie que, d'après son propre témoignage, l'ours était un animal bien plus fort et a pu avoir, par conséquent, une mâchoire bien plus puissante que les carnassiers d'une époque postérieure.

De l'observation des crânes humains qui ont été découverts, M. Vogt a conclu que l'homme de l'âge de pierre est l'homme primitif, qu'ensuite est venu l'homme de l'âge du renne, puis l'homme des débris de cuisine, plus tard le constructeur des palafittes, et l'habitant des cavernes.

Comme Darwin, M. Vogt admet qu'en passant d'un genre de vie sauvage à un genre de vie qui l'est moins, l'homme augmente le volume de son cerveau. On s'est demandé, non sans quelque inquiétude, jusqu'où une telle progression nous conduirait. En effet, si le cerveau grossit sans qu'il y ait croissance correspondante du crâne, l'idiotisme est une conséquence fatale; si au contraire, le crâne se développe en même temps que le cerveau, c'est alors le poids de la tête qui deviendra trop lourd pour l'individu. Des naturalistes ont montré qu'aucune preuve valable n'avait été apportée à l'appui de cette théorie. Des objections plus fortes encore ont été faites à la thèse de la similitude du cerveau du singe et de celui du microcéphale.

Tout en combattant la théorie de la similitude de l'homme et du singe, le professeur Virchow se range à l'opinion que l'homme n'a ni une autre source de son être ni une autre origine que le reste des vertébrés. Cela revient à dire que l'homme est un individu unitaire, où le corps constitue la forme vitale extérieure et le moi la forme vitale intérieure. — La foi à l'immortalité serait détruite par le fait même.

Cette thèse serait admissible si l'homme entier, ou, comme le corps et avec le corps, le « moi » humain était soumis à une croissance. Mais, dans le cas contraire, elle doit être niée. Or nous savons ce qu'il en est; nous savons que pendant que le corps se renouvelle constamment, le « moi » demeure inaltéré, ou ne subit de croissance que par le fait de idées qu'il reçoit. Ce fait nous révèle en l'homme une double essence. L'esprit humain est créé libre, mais en tant qu'uni au corps, il est engendré ou il naît. Cela ne veut pas dire toutefois qu'il soit né de la terre comme le corps. Tant que l'idée du « moi » est absente chez l'homme, toutes les autres idées fondamentales font aussi défaut. Il est vrai que la conscience dépend de l'organe corporel, principalement du cerveau. Mais les cas observés du

retour à la raison de certains aliénés à l'approche de la mort montrent que l'organe matériel était pour eux plutôt un obstacle. Si l'économie du paradis existait encore, jamais l'organe ne refuserait son service à l'esprit. Jusqu'à ce que l'organe soit complet et qu'il puisse dire : *je, tu, il*, etc., l'individu est borné à la conscience individuelle corporelle.

L'enfant vient au monde avec une masse cérébrale d'environ 500 centimètres cubes, et cette masse croît dans la première année jusqu'à 1,000 centimètres cubes, tandis qu'à la vingtième année elle n'en mesure que 1,500. Au contraire l'accroissement du cerveau du singe se poursuit d'année en année avec régularité jusqu'à un volume de 500 ou au plus 534 centimètres cubes, tandis que le volume de l'organe à la naissance de l'individu est de 240 centimètres cubes.

Evidemment ce *saltus* qui se présente chez l'homme nouveau-né a une signification téléologique : c'est l'esprit qui attend son organe. Assurément ce n'est pas le nouveau-né qui peut accélérer ainsi la croissance de son cerveau. M. Vogt nous dit que cet accroissement est proportionnel aux tâches à remplir. L'enfant a à apprendre l'usage de ses sens; il a besoin d'amasser des matériaux pour apprendre à parler; cela ne se fait pas sans une grande consommation de substance cérébrale. Cette explication ne prouve qu'une chose, l'embarras que cette loi exceptionnelle cause aux matérialistes. Au contraire, le récit biblique nous permet de nous en rendre compte avec facilité.

Par la parole créatrice la croissance normale du corps humain a été mise en rapport avec l'esprit humain, et élevée au-dessus de la loi de croissance antérieure telle qu'elle était dans les autres vertébrés. Cette élévation n'empêche pas, cela va bien sans dire, que le développement de l'embryon humain ne concorde avec les types des autres vertébrés jusqu'au point où il passe dans le type humain ; seulement l'homme, en tant qu'un « moi, » est étranger à toute croissance physique.

M. Vogt affirme que le langage ne remonte pas jusqu'à l'âge de pierre et que les métaux étaient déjà connus à l'époque où l'homme a commencé à parler. Mais se représenter l'homme

sans le langage, c'est se représenter ou un enfant dans la première année de la vie ou un animal. On n'est homme qu'à la condition de dire *je*, et par conséquent il faut que l'homme ait un éducateur. L'histoire biblique nous montre le Créateur faisant au moyen du langage la première éducation de l'homme créé.

Toute l'histoire des troglodytes de M. Vogt est donc une pure fiction, si ces troglodytes sont des préadamites originairement sauvages. C'est le contraire qui est vrai, les peuplades dites sauvages n'étant pas autre chose que des adamites dégradés.

Sans l'idée du « moi, » il n'y a pas de souvenir, partant pas de tradition ; et à son tour la tradition suppose le langage. Au contraire, le récit biblique, d'accord avec les mythes des peuples les plus anciens, nous fait connaître l'état de sauvagerie où ont vécu les adamites qui, pendant l'espace de deux mille ans entre Adam et Noé, s'étaient isolés du courant éducateur du culte de Jéhovah.

Le *Livre des Morts* des Egyptiens rappelle incontestablement l'histoire biblique de la création. Le Schu-King des Chinois décrit un état vertueux de l'humanité, suivi d'une chute. Chez les Indous, le *Livre des lois* de Manu raconte la création et les quatre âges. Les Perses nous rapportent l'apparition du bon et du mauvais principe, le paradis, la parole adressée par Ormuzd aux premiers hommes et le serpent.

Ces traditions se rattachent au souvenir du déluge de Noé. On le retrouve dans le *Livre des Morts* des Egyptiens, dans les écrits historiques des Chinois, dans le *Mahabarata* et dans le *Catapathabrâhmana*, dans les traditions des Babyloniens et dans l'histoire de Deucalion et de Pyrrha.

Hésiode nous décrit l'âge d'or, l'âge d'argent, l'âge d'airain ou des *héros*, et enfin l'âge de fer dans lequel il se trouve lui-même et que menace le châtiment de Zeus. Le christianisme avait remplacé ce pessimisme par une espérance que le courant matérialiste tend à anéantir. Mais cet esprit funeste n'est pas destiné à durer toujours.

PHILIPPE ROGET.

BASILE

GRÉGOIRE DE NAZIANZE ET GRÉGOIRE DE NYSSE

COMME EXÉGÈTES

PAR

H. WEISS[1]

Les travaux exégétiques des grandes écoles chrétiennes d'Alexandrie et d'Antioche ont été, dans notre siècle, l'objet d'études réitérées et approfondies. L'herméneutique d'Ephrem, le prince des Pères de l'église de Syrie, a été également étudiée de près, il y a une quarantaine d'années (par Lengerke). On ne possédait pas, jusqu'à ce jour, de travail spécial sur un groupe intéressant de Pères grecs qui se sont occupés d'exégèse au IVe siècle, les trois Cappadociens Basile le Grand, son ami intime, Grégoire de Nazianze, et Grégoire de Nysse, son frère cadet. C'est cette lacune de l'histoire de l'exégèse que M. Weiss s'est proposé de combler par la monographie dont nous venons de transcrire le titre.

Après une notice biographique, destinée surtout à marquer la direction et les circonstances dans lesquelles s'était faite l'éducation religieuse et scientifique de ces trois hommes, l'auteur passe successivement en revue leurs opinions concernant: 1° la valeur de l'Ecriture sainte et l'usage qui doit en être fait dans l'église en vue de l'édification, de l'instruction dans la vérité révélée, et de la défense de cette vérité ; 2° l'inspiration ; 3° les rapports entre l'Ecriture et la tradition ; — ensuite 4° les con-

[1] *Die grossen Kappadocier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten.* Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Lic. H. Weiss etc. Braunsberg, A. Martens 1872. 109 pag. in-8.

naissances matérielles et formelles, historiques et philologiques dont ils font preuve dans leurs écrits; — 5° l'usage qu'ils font du texte original et des versions, notamment des LXX ; — 6° la position qu'ils prennent dans la question du canon; — 7° le plus ou moins d'importance qu'ils attachent dans leur exégèse à la lexicologie et à la grammaire, au contexte logique et à l'élément rhétorique ; — 8° leur théorie et leur pratique quant au sens littéral et au sens mystique de la Bible ; — 9° leurs idées concernant les prophéties messianiques, les types et, en général, les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament. — Le travail se termine par une énumération des principaux écrits exégétiques des trois Pères et des extraits de ces écrits.

Voici quelques-uns des résultats les plus intéressants auxquels l'auteur est arrivé.

Tous trois sont profondément pénétrés de la beauté et de l'excellence des livres saints. Ils en font le plus grand usage. Leur langage est plein de réminiscences bibliques, et leurs écrits, sur quelque sujet qu'ils portent, sont remplis de citations scripturaires. Ils vivent dans la Bible comme dans leur élément. Cette connaissance de détail de l'Ecriture est d'autant plus digne de remarque que l'on ne disposait pas alors des auxiliaires que nous possédons aujourd'hui, tels que les concordances etc. De l'excellence de la Bible découle à leurs yeux, comme conséquence naturelle, le devoir pour *tout* chrétien de la lire, de se l'approprier, mais de la lire après y avoir soigneusement préparé son âme par le recueillement et la prière. « Lorsque l'âme veut contempler les divins mystères de l'Ecriture, il faut qu'elle soit semblable à une lyre bien accordée, de telle sorte que l'Esprit saint puisse faire vibrer ses cordes. » (Basile *in Ps.* 45.)

Tous trois croient à l'inspiration dans un sens assez strict, comme c'était du reste le cas de presque tous les écrivains ecclésiastiques de ce temps-là. Les épithètes de θεόπνευστος et de θεῖος reviennent fréquemment sous leur plume. Ce que dit le psalmiste émane « de la personne même de Dieu. » (G. de Nysse.) « La sollicitude de l'Esprit s'est étendue, selon nous, jusqu'aux lettres et aux accents. » (G. de Naz.) Toutefois la prééminence très marquée que ces deux auteurs accordent à la parole de

saint Paul semble indiquer qu'ils admettaient dans l'inspiration certains degrés ou nuances. Basile est, sur ce point, à la fois plus explicite et plus large. Il lui arrive, sans doute, de dire que « pas un mot dans la Bible n'est superflu. » Il lui arrive même, dans l'occasion, d'employer la fameuse image de la flûte en parlant de l'action de l'Esprit sur tel ou tel écrivain sacré. Mais ce sont là des énoncés plutôt accidentels. Dans les passages où il vient à parler *ex professo* de l'inspiration, il accentue fortement la part de l'élément humain et il cherche à sauvegarder la personnalité de l'auteur biblique. « L'inspiration, dit-il dans la préface à son commentaire sur Esaïe, n'est accordée qu'à des hommes qui s'en sont rendus dignes par leur consécration à Dieu et par un ineffable amour ; Dieu les revêt alors d'une force d'en haut et ouvre les yeux de leur âme. » Le tableau qui s'offre à leur regard n'est pas sans rapport avec ceux qui nous apparaissent en rêve. Mais l'état psychologique de l'homme inspiré diffère entièrement de celui du devin ou de l'homme en délire. « Plusieurs disent que l'intelligence humaine est obscurcie par le Saint-Esprit. Mais que l'homme inspiré, tandis qu'il est rempli de divins enseignements, soit privé de son propre entendement et que, tandis qu'il est utile aux autres, il ne retire aucun profit de ses propres paroles, cela ne s'accorde point avec l'idée de la présence divine en lui... La lumière ne produit pas la cécité, elle ranime au contraire la force visuelle qui existe naturellement dans l'esprit de l'homme. » « Quand Dieu, dit Basile dans le même commentaire, envoie une vision, il n'aveugle pas l'esprit qu'il a créé, mais il l'éclaire. C'est pourquoi les prophètes sont appelés des *voyants ;* car, ensuite de l'illumination par le Saint-Esprit, leur vue acquiert une plus grande pénétration. » On croit, en lisant des paroles comme celles-là, entendre Chrysostome ou Théodoret.

Quant à la tradition comme source de la foi et régulateur de l'exégèse, Basile et, avec lui, son frère estiment qu'il est « apostolique » de s'y tenir, à cause de 1 Cor. XI, 2 ; 2 Thes. II, 14. Ils y ont recours lorsque les preuves scripturaires ne leur paraissent pas suffisantes pour étayer un dogme ou un usage ecclésiastique, ou lorsqu'un passage est susceptible d'explications

diverses. Mais ils ne lui assignent pas la place d'honneur comme semble le faire leur ami de Nazianze.

Pour la connaissance de la langue originale de l'Ancien Testament, les trois Cappadociens sont au niveau de la presque totalité des Pères grecs des quatre premiers siècles : l'hébreu est pour eux une terre à peu près inconnue. « Adam, dit Grégoire de Nysse, signifie une créature terrestre, à ce que prétendent ceux qui savent l'hébreu. » Si Basile en avait quelques notions, elles se réduisaient à bien peu de chose. Il connaissait assez l'alphabet pour savoir distinguer le nom du père d'Esaïe, Amots (avec aleph), de celui du prophète Amos (avec ayin), que les LXX confondaient en les écrivant tous deux Ἀμώς. En revanche, les étymologies qu'il hasarde assez volontiers sont le plus souvent malheureuses, par exemple Israël = ὁ ὁρῶν θεόν, en dépit de Gen. XXXII, 29. Dans sa polémique contre les Juifs à l'occasion de Esa. VII, 14, Basile renonce prudemment à faire usage de sa connaissance rudimentaire de la langue sainte : il sentait trop lui-même sa faiblesse pour porter la discussion sur ce terrain.

Ainsi que tous leurs contemporains et leurs prédécesseurs, nos docteurs se servent habituellement du texte grec des Septante. Cette version n'était pas employée alors comme un simple pis-aller. Elle avait été sanctionnée aux yeux des chrétiens par le fait que les apôtres en avaient fait usage dans leurs discours et dans leurs écrits. On la regardait généralement comme une authentique reproduction du texte original. Plusieurs même, sans en exclure Origène et les hommes de l'école d'Antioche, la tenaient pour inspirée, tandis qu'on soupçonnait fortement le texte hébreu d'avoir été çà et là falsifié par les Juifs. Les Cappadociens partageaient-ils cette croyance à l'inspiration des LXX ? On n'en a pas de preuve positive. Peut-être Grégoire de Nazianze l'a-t-il partagée : ce qui est certain, c'est qu'il s'est exclusivement servi de cette version-là. Il n'en est pas de même de Grégoire de Nysse, et encore moins de Basile. Celui-ci abandonne plus d'une fois le texte de la κοινὴ ἔκδοσις, pour suivre celui des « autres interprètes, » par où il faut entendre Aquila, Symmaque et Théodotion. Chose digne d'être remarquée, notre évêque de Césarée donne volontiers la préférence à la version

d'Aquila, cette version si estimée des Juifs de son temps, à cause de son servile littéralisme. — On le voit, Basile avait le sentiment que la version reçue n'était pas suffisante et, — plus scientifique que la plupart de ses contemporains, — il éprouvait le besoin de se rapprocher le plus possible de la lettre de l'original.

Par une singulière inconséquence, le même Grégoire de Nazianze qui emploie les LXX en lieu et place de l'original, sans se douter ou du moins sans s'inquiéter des divergences qui existent entre eux, est précisement celui des trois Cappadociens qui seul s'écarte de la tradition alexandrine dans la question du canon de l'Ancien Testament. Il ne veut reconnaître comme véritablement canoniques que les livres qui figurent dans le canon des Juifs palestiniens. Il ne se fait pas faute, sans doute, de citer dans ses écrits des passages empruntés aux apocryphes, notamment au livre de J. Sirach. Mais dans son *Carmen de veris Scripturæ libris* il déplore que tant d'écrits nuisibles prétendent au caractère de livres sacrés, et il croit, après examen, ne devoir mentionner comme livres vraiment authentiques (γνήσιαι) que les protocanoniques, à l'exception toutefois du livre d'Esther. De même dans son *carmen* à Séleucus, il veut que l'on distingue avec soin, entre les livres vraiment inspirés, les livres qui tiennent une place mitoyenne (ἔμμεσοι) et les livres, semblables à de fausses monnaies, qui sont inauthentiques (νόθοι) et dangereux. Encore ici les inspirés, ce sont les protocanoniques seuls auxquels, dit-il, quelques-uns ajoutent Esther. — D'où vient cette espèce de contradiction dans laquelle Grégoire s'implique en n'adoptant pas tout le canon des LXX? M. Weiss estime qu'elle s'explique par l'influence d'Athanase. Grégoire avait pour ce Père une profonde vénération. Or Athanase, dans son *epistola festalis*, avait restreint le canon de l'Ancien Testament aux livres protocanoniques (à l'exclusion d'Esther), et cela par opposition aux agissements des hérétiques qui cherchaient à introduire par contrebande des écrits apocryphes dans l'église.

Quant au canon du Nouveau Testament, Grégoire est d'accord avec ses deux compatriotes pour attribuer à saint Paul l'épître aux Hébreux. Il est également d'accord avec eux, sur la foi de

la tradition de l'église de Syrie et du canon de la Peschitho, pour ne citer comme authentiques que trois des épîtres catholiques, savoir celle de Jacques, la première de Pierre et la première de Jean. Aucun de nos trois auteurs, pour le dire en passant, n'en appelle, dans la lutte contre l'arianisme, au fameux passage des trois témoins dans le ciel. (1 Jean V, 7.) En revanche notre Grégoire, dans son catalogue versifié des livres saints, passe sous silence l'Apocalypse que l'autre Grégoire et Basile attribuent à Jean l'évangéliste.

Une question intéressante est celle de la théorie et de la pratique de nos trois auteurs relativement au sens littéral et au sens mystique ou allégorique de l'Ecriture. A priori on serait porté à croire qu'ils ont dû être allégoristes, puisqu'on sait par leur biographie qu'ils avaient étudié principalement les œuvres des docteurs d'Alexandrie, qu'ils ont tous séjourné quelque temps dans cette ville pendant leurs jeunes années et qu'ils avaient en haute estime la philosophie néo-platonicienne qui pratiquait largement ce genre d'interprétation. Il est probable, en effet, qu'ils auraient entièrement succombé à ces influences, si des circonstances diverses n'étaient venues y faire contrepoids, au moins dans une certaine mesure. Et d'abord, vers le milieu du IVe siècle, la méthode allégorique des Alexandrins avait déjà beaucoup perdu de son prestige, soit à cause de ses propres excès, soit par l'opposition systématique que lui faisait l'école d'Antioche, soit enfin par suite des attaques aussi habiles que virulentes des Porphyre et des Celse. Ensuite les principaux adversaires des Cappadociens étaient des ariens formés la plupart à l'école d'Antioche. Dans leur lutte avec eux, nos écrivains ne pouvaient guère se retrancher dans l'allégorisme sans encourir le reproche de tordre les Ecritures à leur guise. Enfin il ne faut pas oublier le caractère personnel de Basile, qui fut à certains égards le maître de son ami et de son frère. Basile était un caractère indépendant et un esprit aimant la clarté. Il n'était pas plus aveugle à l'endroit des défauts et des erreurs d'Origène qu'il ne s'était laissé éblouir par l'éclat souvent factice de la science athénienne.

Plus d'une fois nous l'entendons protester contre l'abus du

sens caché et revendiquer avec force les droits de priorité du sens littéral. « Ceux, dit-il dans sa neuvième homélie *in hexaëmeron*, qui n'adoptent pas le sens ordinaire de l'Ecriture, veulent que *l'eau* ne soit pas de l'eau, mais quelque autre chose, et ils expliquent les mots *plante* et *poisson* comme bon leur semble... Ils font comme les interprètes des songes fantastiques qui arrangent toujours leur interprétation en vue d'un but particulier... Pour moi, je prends les choses telles qu'elles sont dites, car « je n'ai pas honte de l'Evangile... » Moïse a écrit pour édifier nos âmes, et c'est ce que semblent n'avoir pas compris ceux qui par des adjonctions et des tropologies prétendent octroyer à l'Ecriture sainte, de leur propre fonds, une dignité supérieure. C'est vouloir se faire passer pour plus sage que les déclarations de l'Esprit et, sous prétexte d'interprétation, débiter ses propres imaginations. Les mots doivent être entendus comme ils sont écrits. » — Ailleurs, il s'élève contre ces altérateurs de la vérité qui n'ont pas appris à leur raison à suivre l'Ecriture, mais qui tordent sa pensée selon qu'il leur plaît : hommes dont plusieurs comptent parmi les écrivains ecclésiastiques et qui cependant sous prétexte d'*anagoge* (interprétation supérieure) ont recours à des allégories, au lieu de laisser aux mots leur sens naturel. Ce sont choses, dit-il, qu'il faut rejeter comme des rêveries et des contes de vieilles. »

Ces principes si justes et si sains, Basile leur est généralement resté fidèle dans sa pratique exégétique. Même alors qu'il croit « possible » ou permis de statuer un sens tropique, anagogique, mystique etc., et dans les cas assez fréquents où il se laisse aller à moraliser à propos du texte sacré, il commence toujours par dégager le sens littéral (λέξις, σωματικὸς νοῦς, φυσικὸς λόγος) au moyen de l'interprétation historico-grammaticale. Ce qui a fait prendre le change à certains critiques et les a induits à ranger Basile parmi les contempteurs du sens littéral, c'est qu'il semble confondre quelquefois le sens spirituel, c'est-à-dire *tropique*, avec le sens spirituel, c'est-à-dire *mystique*. Ainsi à propos de la vision d'Esaïe (chap. VI) il repousse ce qu'il appelle l'interprétation *littérale* (πρὸς τὸ ῥητόν). Mais il entend simplement par là l'interprétation « judaïque, » d'après laquelle le prophète

aurait vu le Seigneur *matériellement* assis sur un trône à Jérusalem, et d'après laquelle tout le reste de la scène se serait passé dans la réalité *extérieure*, tandis que Basile estime, — et avec raison, — que tout cela s'est passé dans la sphère de l'esprit et doit être entendu *spirituellement*. On voit que dans ce cas, comme dans d'autres semblables, sa polémique n'est dirigée que contre le littéralisme grossier qui, prenant les anthropomorphismes à la lettre, va évidemment à l'encontre de l'intention du texte lui-même, et qu'il n'y a rien là qui sente l'allégorisme.

Quant à Grégoire de Nazianze, son point de vue rappelle celui d'Ephrem le Syrien. Il s'est lui-même expliqué (*orat.* 45) sur ce qu'il considérait comme son idéal en cette matière : « Nous voudrions tenir le milieu entre ceux qui prennent les choses d'une façon toute charnelle (παχύς) et ceux qui aiment à l'excès les explications spéculatives et anagogiques, afin qu'on ne puisse nous accuser ni d'être paresseux et indifférents, ni de vouloir en savoir plus que d'autres, et afin que nous ne nous égarions pas loin de l'objet dont parle le texte. Suivre l'une de ces méthodes, c'est agir en quelque sorte à la juive ; suivre l'autre est digne d'un interprète de songes. L'une et l'autre sont également à rejeter. » En effet, entre les mains de G. de Nazianze, le texte ne se volatilise pas comme entre celles de certains Alexandrins. Toutefois il n'y découvre que trop souvent des profondeurs que rien n'indique ni ne justifie. Le type de sa manière de marier l'interprétation allégorique à l'interprétation historique nous est fourni par sa description de la chute. (*Orat.* 38.) Les « plantes immortelles » que l'homme était appelé à cultiver dans le paradis représentent « peut-être » des pensées divines ; la nudité des premiers hommes, leur vie simple et sans art ; les vêtements de peau, une chair plus grossière et mortelle, etc. — Lorsqu'il lui arrive de presser le sens d'un mot, il en appelle pour sa justification à cette parole : « *Presse le lait, il en sortira du beurre* (Prov. XXX, 33), c'est-à-dire sonde davantage la signification du mot, peut-être y trouveras-tu encore quelque chose de plus nourrissant. » (*Orat.* 37.)

Grégoire de Nysse est allé encore plus loin dans cette voie.

Lui aussi, il est vrai, sait prendre dans l'occasion fait et cause pour le sens « qui est sous la main, » comme pouvant suffire pour exciter au bien. Dans son explication de l'*héxaméron* il veut laisser aux mots leur valeur propre ; il s'oppose, par exemple, à ce que par l'abîme on entende avec Origène le séjour des anges déchus, et par les ténèbres le prince des ténèbres. Cette explication lui paraît en contradiction flagrante avec l'Ecriture qui dit que Dieu vit tout ce qu'il avait fait et que tout était très bon. Mais malheureusement notre auteur n'a pas suivi habituellement cette bonne veine. La conviction que tout ce qui est écrit, même le moins essentiel en apparence, est écrit « pour notre bien, » l'a entraîné à des interprétations soi-disant morales, très ingénieuses sans doute, mais le plus souvent forcées. Sa théorie se trouve résumée dans la préface de son commentaire sur le Cantique des cantiques. « Le Cantique, par la sagesse qui y est cachée, élève l'âme à une hauteur vraiment spirituelle. Comme certains docteurs, au sein de l'église, croient devoir s'en tenir au sens littéral, — allusion à Théodore de Mopsueste qui faisait du Cantique un chant de noces de Salomon, — et ne veulent pas accorder qu'il s'agisse d'énigmes et d'allégories écrites à notre profit, j'estime qu'il est nécessaire de démontrer que nous sommes dans notre droit lorsque nous nous efforçons, de toute façon et par tous les moyens, de rechercher dans la divine Ecriture tout ce qui peut nous être utile. *La loi*, dit saint Paul, *est spirituelle*. Or par « loi » il entend aussi les récits historiques, et ces récits il les emploie lui-même en vue de l'application morale, sans s'inquiéter de savoir comment on appelle la méthode d'interprétation dont il se sert. » — Dans certains cas, le sens littéral peut faire du mal. Saint Paul lui-même le déclare quand il dit : *La lettre tue, mais l'esprit vivifie*. Souvent, en effet, si l'on s'en tient au fait tout nu, l'histoire n'offre pas l'exemple d'une bonne vie. Quel profit moral retirera-t-on, par exemple, de ce qui nous est raconté du mariage du prophète Osée, ou bien du passage où il est dit qu'Esaïe s'approcha de la prophétesse (VIII, 3), ou encore de l'histoire de l'adultère de David, si l'on s'arrête simplement à ce qui est écrit ? Il ne faut pas en rester au contenu des paroles, il faut chercher à quoi tend leur

signification, etc. — « Prises à la lettre, dit Grégoire dans sa *Vie de Moïse*, les prescriptions touchant la manière de manger l'agneau pascal n'ont pas de sens. Qu'importe, au point de vue de la vertu ou du vice, que les Israélites, au moment de le manger, aient été chaussés, ou non? Evidemment la lettre cache ici une pensée plus élevée. Nous y trouvons le symbole de la rapidité avec laquelle s'écoule la vie; les chaussures signifient qu'il faut se mettre en garde contre les épines de la route, c'est-à-dire les péchés; la ceinture est l'image de la modération, le bâton celle de l'espérance, etc. Quant à l'enlèvement, par les Israélites, des vases et des vêtements précieux des Egyptiens, il signifie que les chrétiens doivent s'approprier les trésors scientifiques des païens, leur philosophie, leur astronomie, etc., afin d'en orner l'église. » — N'est-ce pas le cas de dire, en empruntant le langage de Basile, que son frère Grégoire semble avoir eu honte du texte biblique? — Une chose qui le distingue encore, c'est qu'il ne se borne pas à appliquer l'allégorisme à l'Ancien Testament. Même lorsqu'il s'occupe du Nouveau Testament, il veut « descendre dans les profondeurs » et « jeter un regard derrière le voile, » afin d'y découvrir des sens plus sublimes. Quand Jésus déclare bienheureux ceux qui pleurent, il ne s'agit pas seulement de ceux qui déplorent leurs péchés; le Seigneur avait aussi en vue ces âmes qui gémissent en contemplant les biens célestes dont il ne leur est pas encore donné de jouir durant la vie trompeuse et pénible d'ici-bas.

Quelques mots, pour terminer, des prophéties messianiques, des types et des rapports entre les deux Testaments en général.

Aux yeux de tous les écrivains de l'époque, orthodoxes et hérétiques, l'élément messianique occupait une très large place dans l'Ancien Testament. Même le plus radical des exégètes antiochiens, Théodore de Mopsueste, n'osa pas contester le caractère christologique de certains psaumes. Les docteurs cappadociens sont dominés par la même conception. Nombre de passages sont rapportés par eux à Christ directement, soit dans leur sens littéral, soit surtout dans le sens supérieur qu'ils croyaient pouvoir ou devoir leur prêter. Même Basile, le plus modéré et le plus circonspect des trois, trouve déjà décrits ou du

moins indiqués à l'avance, dans l'Ancien Testament, les traits les plus particuliers de la vie et de l'œuvre du Sauveur: non seulement sa naissance d'une vierge (Esa. VII, 14), mais son baptême (Ps. XXIX, 3: la voix du Seigneur est au-dessus des eaux), sa pauvreté (Ps. XXXIV, 7: le pauvre a crié, et le Seigneur l'a exaucé, etc.). — Le Ps. XLV, outre qu'il proclame la divinité du Messie et sa sainte humanité, prophétise aussi sa passion. Dans le vers. 9: « Tes vêtements sont parfumés de myrrhe, de stacte et de casse,» la myrrhe est le symbole prophétique de son ensevelissement, la stacte de sa descente aux enfers, la casse de ses souffrances sur la croix pour le bien de l'humanité. La parousie, enfin, et le retour pour le jugement sont annoncés dans le Ps. XXXIV, 17-19. A côté de ces prédictions concernant la personne du Sauveur, il en est d'autres qui paraissent se rapporter aux destinées du judaïsme dépérissant et à celles de l'église naissante. Comment, en effet, Dieu aurait-il pu ne pas laisser entrevoir déjà sous l'ancienne économie les grandes révolutions que le christianisme produisit à son apparition dans le monde? Quand le psalmiste dit (XXXIII, 10) que le Seigneur dissipe le conseil des nations et met à néant les pensées des peuples, il est question sans doute des desseins de Pilate, des prêtres, des scribes et des chefs de la nation juive, mis à néant par la résurrection de Christ. — Il est à remarquer, pourtant, qu'en donnant ces interprétations, Basile veut être biblique et prétend ne se laisser diriger que par l'analogie scripturaire, par des allusions et expressions renfermées dans le Nouveau Testament.

Ce principe très sage l'a dirigé surtout dans la délicate question des types. Au lieu de s'embarquer à l'aventure et de voguer sans boussole ni gouvernail sur l'océan sans bornes de la typologie, comme tant d'autres l'ont fait avant et après lui, il s'en est tenu le plus possible aux types qui figurent déjà comme tels dans les écrits du Nouveau Testament. Touchant le but pédagogique des types il s'exprime comme suit, dans son écrit *sur le Saint-Esprit:* « C'est dans la profondeur des richesses de sa sagesse que Dieu nous a donné ces guides si bien appropriés à notre infirmité. Il a voulu nous habituer d'abord à con-

sidérer l'ombre des corps et à regarder le soleil se reflétant dans l'eau, de peur que nous ne fussions éblouis par la vue soudaine de la pure lumière. Afin d'exercer les yeux de notre cœur, il a imaginé d'abord la loi, cette ombre des biens à venir, puis la prophétie dont les enseignements renferment une préfiguration énigmatique de la vérité, de telle sorte que la transition à la sagesse mystérieuse fût moins difficile pour nous. » — Basile, on le voit, est pénétré de l'idée qu'entre les deux Testaments il existe un rapport organique, une harmonie étroite et préétablie. Cependant il ne va pas, avec bon nombre de ses contemporains, jusqu'à les confondre et à les identifier. « Quel pardon, s'écrie-t-il dans l'écrit cité tout à l'heure, quel pardon des péchés était-ce que celui de l'ancienne économie ? Quel don spirituel a été communiqué par Moïse ? — Au lever du soleil les lampes deviennent superflues : quand la vérité paraît, la loi se retire, les prophètes font silence ! »

Grégoire de Nazianze a sur ce sujet des vues analogues. Il a fort bien saisi le caractère préparatoire de l'Ancien Testament et la marche progressive de la révélation. « Tel qu'un sage pédagogue.... Dieu a mis d'abord de côté, par l'Ancien Testament, l'idolâtrie, mais il a laissé subsister les sacrifices. Plus tard, par la loi nouvelle, il a aussi abrogé ceux-ci ; ensuite la circoncision qui avait encore été tolérée quelque temps. De cette manière les Juifs ont été amenés insensiblement à l'Evangile. Il en a été de même, ajoute-t-il, de la *doctrine* chrétienne : l'Ancien Testament n'a clairement enseigné que le Père, le Fils n'a été pleinement révélé que dans le Nouveau Testament. »

Grégoire de Nysse ne connaît guère ces différences. A l'en croire, la divinité du Fils et la sainte Trinité sont démontrées dans l'Ancien Testament aussi clairement que dans le Nouveau. Ces mots : « Dieu créa l'homme à l'image de Dieu » ont été prononcés pour confondre l'impiété des hérétiques (ariens), afin qu'ayant appris que l'Unique a créé l'homme à l'image de Dieu, ils ne séparent point la divinité du Fils de celle du Père. Que la parole et l'esprit soient des puissances existant par elles-mêmes (des hypostases), c'est ce qu'il est aisé de prouver par l'Ancien Testament ; il suffit de citer Ps. XXX, 6 : « Les cieux ont été

faits par la *parole* du Seigneur, et toute leur armée par le *souffle* de sa bouche. » — Et quel évangéliste a jamais proclamé plus ouvertement les mystères évangéliques que le psalmiste au Ps. VIII ?

En résumé, il résulte de l'ouvrage de M. Weiss qu'il faut réformer le jugement ordinaire d'après lequel les trois Cappadociens sont rangés indistinctement parmi les adeptes de la méthode exégétique des Alexandrins. Tous trois, à la vérité, ont subi l'influence d'Origène, mais à des degrés divers. En somme, un seul d'entre eux se rattache positivement à cette tendance, c'est Grégoire de Nysse. Basile est de tous les Pères orientaux du quatrième siècle celui qui incline le plus vers l'école d'Antioche. Quant à Grégoire de Nazianze, il occupe en général une position intermédiaire.

H. V.

LE DARWINISME

ET LES DOCTRINES CONNEXES

PAR

LE Dr M.-J. SCHLEIDEN [1]

« Il arriva dans ce temps un grand trouble à cause de la doctrine. » (Act. XIX, 23.)

Ce passage, vrai il y a dix-huit cents ans, l'est encore aujourd'hui. Il y a les orfèvres que la nouvelle doctrine menace dans leurs intérêts, et il y a la masse que la nouveauté blesse. Cette masse n'est pas seulement composée d'ignorants. Le mot allemand : *er hat ausgelernt, ausstudiert* (il a fini d'apprendre) exprime l'état d'esprit de la plupart des gens cultivés. Les ecclésiastiques en particulier ont fini d'étudier au Ve ou au VIe siècle de notre ère, et c'est perdre son temps que de s'occuper des objections des théologiens en matière de science. Mais d'une manière générale le préjugé de la « science finie » (*abgeschlossenes Wissen*) a considérablement retardé le progrès du savoir : il a eu cet effet que la recherche du vrai est devenue une lutte

[1] *Ueber den Darwinismus und die damit zusammenhængenden Fragen.* Von Dr. M.-J. Schleiden. Trois articles publiés dans *Unsere Zeit*, revue paraissant à Leipsig, 1869, pag. 50-71, 258-277, 606-630. Le sujet est en grande partie le même que celui traité par le chanoine et professeur Baltzer dans le travail analysé ci-dessus, mais sur les points essentiels les conclusions, comme on va le voir, s ont opposées.

de partis. La seule vérité qu'on puisse croire définitive (*fertig*) est la vérité limitative ou négative qu'au delà d'une certaine limite on entre dans un domaine différent où il y a pas de connaissance positive pour l'homme; mais il n'est jamais permis de limiter à une quantité déterminée la science positive. Nous pouvons négliger les adversaires qui croient la science finie, car il n'y a de véritable adversaire que celui qui entre dans la sphère de la thèse qu'il combat, et qui la reconnaît jusqu'à un certain point.

On connaît le système cosmique qui s'était établi à la fin de l'antiquité, et l'on sait comment Copernic, Kepler, Newton, l'ont renversé, du moins en ce qui concerne le ciel, car pour l'intérieur de notre globe nous sommes moins avancés. On sait aussi que, depuis Kant et Laplace, ce n'est plus la connaissance de l'être fixe, ce sont les lois du procès, c'est le flux héraclitique des choses qui constituent le véritable problème. Les géologues ont fait comme les astronomes. Ils se sont aperçus que la terre représente un livre gigantesque sur les feuillets duquel est écrite l'histoire du développement de la terre. Les zoologistes et les botanistes ont dû alors élargir leur science, qui est devenue l'histoire de la nature organique à la surface du globe. L'homme a dû reconnaître sa propre petitesse et son insignifiance dans le cosmos, et la science est, comme le monde, soumise à une transformation continuelle. Dans ce grand mouvement intellectuel, le problème dont le darwinisme a cherché la solution ne représente qu'un moment relativement secondaire et qui n'a attiré l'attention générale que parce que l'homme même y est immédiatement impliqué.

Mais ici se présente un autre point à considérer. L'esprit de la science est aussi dans sa méthode, et la première chose à se dire est que rien n'est certain pour l'homme que ce dont il a mmédiatement conscience, que la vérité n'existe pas en dehors des sciences expérimentales, dans lesquelles je fais rentrer tout ce dont j'ai conscience. Cette nouvelle méthode s'oppose à ce que je laisse rien subsister de ce qui ne se fonde pas sur l'expérience, rien en particulier de ce qui, tout en étant reconnu pour être hors de moi, ne serait pas soumis aux lois mathéma-

tiques qui régissent la nature. Notons encore qu'un fait n'a nul besoin, pour être certain, de s'imposer d'emblée au premier venu, vu qu'il existe une série continue depuis les faits reconnus de quiconque n'est pas un aveugle-né jusqu'à ceux dont la constatation nécessite un long exercice de l'art d'observer et l'usage d'instruments perfectionnés. L'accumulation des faits dans les sciences naturelles produit une masse qui écrase toutes les résistances.

Présentons encore quelques considérations préalables. Les bornes de l'espace et du temps ont disparu. Cela n'est pas moins vrai des limites des groupes. La distinction des pondérables et des impondérables est supprimée. Le discrédit qui a frappé l'hypothèse d'une matière organique et de la force vitale a effacé la ligne de démarcation entre la nature morte et la nature vivante. La séparation du règne végétal et du règne animal n'a pu tenir devant l'observation microscopique qui a fait admettre l'existence des protorganismes.

Autrefois la distinction des espèces était considérée comme permanente, et Linné disait naïvement: « Nous comptons juste autant d'espèces qu'il en a été créé à l'origine. » Ensuite les découvertes paléontologiques ont obligé à recourir à l'expédient des créations successives. On entendait par espèces des formes fixes rigoureusement circonscrites et nettement distinctes les unes des autres. La loi psychologique de la formation nécessaire des concepts corroborait cette notion. Mais à l'induction seule il appartient de décider si la nature offre rien qui corresponde aux concepts formés par nous. Ce sera une question ouverte aussi longtemps que nous n'aurons pas appris à connaître dans leur essence intime et dans leur histoire tous les corps naturels ou du moins la plupart d'entre eux.

Le premier principe indiqué pour la détermination de l'espèce, à savoir la descendance de la forme primitivement créée ou pour le moins du couple entré dans l'arche de Noé, ne peut être maintenu, car on ne saurait l'appliquer, ne fût-ce qu'à un seul cas. On ne peut non plus faire usage du second principe, d'après lequel « les individus dont l'accouplement est fécond » font ensemble une espèce.

Les horticulteurs en savent long sur le sujet en ce qui concerne les plantes, et les catalogues des générations de bâtards chez les animaux captifs, domestiques ou sauvages, atteignent à des chiffres importants qui grossissent d'année en année. Si les cas ne sont pas plus communs, cela tient à des causes encore inconnues pour la plupart, mais qui sont autres que les différences entre les espèces.

Lorsque Linné écrivit son grand ouvrage, il connaissait environ 6000 plantes, chiffre qui n'atteint pas le 6 % de celles qui sont connues aujourd'hui. A mesure qu'on en découvrit de nouvelles, la difficulté de les différencier s'accrut. Plusieurs savants déclarèrent sans ambages que, dans la partie qu'ils cultivaient, il ne pouvait être question d'espèces, mais seulement de formes De Candolle affirme expressément que l'impossibilité de séparer nettement les espèces croît proportionnellement au matériel observé. Il est vrai qu'avant de laisser tomber la notion de la constance de l'espèce, on imagina la distinction des « bonnes espèces » et des variétés. A. Kerner a fait justice de cet expédient désespéré.

Si les espèces existent dans la nature, elles ne doivent pas seulement se différencier nettement de celles qui leur sont contemporaines, mais encore demeurer constantes dans la succession des âges. Or ce n'est plus une chose contestée que, dans le cours de l'histoire du globe, des formes organiques en grand nombre ont surgi et ont disparu, et que d'autres, en différant plus ou moins, ont pris leur place. Ajoutons que le naturaliste qui parle de créations successives ne se comprend pas lui-même. Il faut donc se défaire de la notion de la permanence de l'espèce. Il ne suffit pas pour y faire croire de la conformité entre les momies égyptiennes d'animaux et les animaux aujourd'hui vivants. D'ailleurs cette conformité même n'est pas démontrée.

Concluons : la notion d'espèces naturelles est un préjugé théologico-dogmatique dont la science n'est pas responsable et qui doit être absolument rejeté.

La géologie, il est bon de nous en souvenir, est une science nouvelle. La distinction des couches date du commencement

du XVIIIe siècle. C'est en 1771 qu'on commença à mettre les pétrifications diverses en rapport avec ces couches. Mais l'explication de cette succession de périodes se ressentit des préjugés, et l'on eut recours à toutes les hypothèses qui permettaient de renfermer l'histoire du développement de la terre dans le laps de temps le plus court.

Dans toute espèce de mouvement, l'effet manifesté est le produit de la force et du temps. Un résultat étant donné, vous pouvez diminuer la force à l'infini si vous augmentez le temps à l'infini. Or, les faits montraient que le soulèvement des montagnes n'avait pu être soudain, que par conséquent il n'y avait pas eu besoin d'un grand déploiement de force à un instant donné. On était donc amené à s'en tenir aux forces encore agissantes, en augmentant le temps de leur action. Mais cette opinion ne prévalut pas sans peine.

Les individus vivants se divisent en groupes d'après certains caractères communs aux êtres d'un groupe et qui ne se retrouvent pas en dehors. Les formes suivant lesquelles les êtres vivants sont construits demeurent constantes aussi longtemps que leurs conditions de vie restent identiques, et cependant nous voyons qu'elles n'ont cessé de se modifier depuis l'époque où la terre a pu porter des organismes. Alors s'est présentée la question du *comment*. Et l'on a répondu que le changement avait dû se produire naturellement.

La doctrine darwinienne est dans son germe vieille d'à peu près un siècle, et Gœthe est l'un des devanciers de Darwin, dont chaque année a, pour ainsi dire, vu le nombre s'accroître. L'auteur de ces articles peut se ranger parmi eux.

Il avait reconnu tout d'abord que, la constance des caractères n'ayant été prouvée pour aucune espèce, la notion de la permanence de l'espèce n'avait pas de place dans la science. Il avait constaté ensuite que l'individu, si peu qu'il se modifie sous l'action du changement dans les conditions de sa vie, reproduit ces changements dans ses descendants, qui par ce fait constituent des variétés.

Quelques-uns des prédécesseurs de Darwin sont allés jusqu'à parler de la « sélection naturelle, » c'est-à-dire de l'idée que les

formes nouvelles se sont prononcées et fixées davantage par l'accouplement d'individus homogènes.

Alors on pourrait demander pour quelle raison Darwin a été si fort admiré, s'il est vrai qu'il n'a rien apporté de nouveau. C'est qu'aucun de ses devanciers n'avait suivi une méthode aussi rigoureuse. L'on savait avant lui que des formes innombrables ont péri a la surface de la terre, et que d'autres formes innombrables leur ont succédé ; on savait aussi que les formes nouvelles ont dû naître par voie naturelle. C'est s'exprimer sans exactitude que de dire que « les espèces naissent et finissent. » Cela n'est vrai que des individus. Or, tout individu ayant un auteur, Darwin ne pouvait que diriger son attention sur le procès de propagation et étudier les faces du phénomène qui sont de nature à faire considérer comme possible une variation des formes.

Jusqu'à ce jour on connaît deux modes de propagation pour les plantes et les animaux : d'une part la génération sexuelle, de l'autre la reproduction par les cellules germinatives, les bourgeons et les stolones. Dans le second mode, l'être en formation demeure plus longtemps que dans le premier sous l'influence immédiate de l'organisme dont il procède. Il y a vingt ans, l'auteur de ce travail a émis l'opinion que ce mode est le plus favorable à la conservation des formes existantes, tandis que la propagation sexuelle admet plus facilement les déviations.

Le naturaliste anglais fut frappé des résultats obtenus par ses compatriotes dans la production des plantes et des animaux. Il vit que les variations portent sur tous les éléments de la structure du corps, même les plus importants, et sur tout le genre de vie des animaux en ce qu'il a de plus caractéristique. Il observa aussi que les déviations ne tardent pas à se perdre dans les générations suivantes quand l'accouplement est libre, et qu'au contraire non-seulement elles se perpétuent, mais elles se renforcent lorsque le couple destiné à la reproduction est choisi de manière que les deux sujets présentent la même déviation. C'est ce que les éleveurs appellent *Zuchtwahl* en Allemagne, et en Angleterre *selection*. Darwin, ayant remarqué que

cet affermissement et cette multiplication de formes déterminées par l'accouplement d'individus pareils sont des effets qui se produisent aussi dans la nature, donna à ce fait le nom de « natural selection. » Cette désignation a donné lieu à deux malentendus. On a prétendu que cette « selection » n'était point naturelle, mais artificielle. L'objection tombe devant la réflexion que le jardinier et l'éleveur n'emploient que des moyens naturels, ou, en d'autres termes, laissent agir la nature. On a cru aussi trouver dans l'expression de Darwin l'intention de personnifier la nature, comme si l'on ignorait que ce sont là des façons de parler figurées.

Nous saisissons alors de quelle manière toute naturelle une ou plusieurs formes nouvelles ont pu naître d'une autre. Ce procès se continuant à travers la durée infinie du temps, on conçoit comment les formes les plus compliquées ont pu et dû sortir des formes les plus simples.

Mais, dit-on, d'où vient qu'il y ait relativement si peu de formes de l'être vivant à la surface de la terre? C'est que l'organisme doit remplir les conditions de la vie. La « lutte pour l'existence » ne signifie pas autre chose, et c'est à tort que des adversaires ont voulu prendre cette expression dans le sens restreint du combat de deux animaux pour un aliment. Or, les modifications possibles se divisent en trois classes: ou bien elles placent la plante ou l'animal dans une relation plus favorable avec les conditions données de sa vie, ou elles sont indifférentes à ce point de vue, ou enfin elles mettent la plante et l'animal dans une relation moins favorable. C'est seulement dans le premier cas que l'être nouveau durera plus longtemps et se propagera plus abondamment. Quand on admire la sagesse de la nature dans ses dispositions, c'est donc comme si l'on louait un tailleur d'avoir fait à un client un habit qui va bien, après que ce client aurait jeté au feu dix autres habits du même tailleur parce qu'ils lui allaient mal.

A l'époque où apparurent les premiers organismes, les conditions de la vie différaient à tel point de celles que la terre présente aujourd'hui, que à peu d'exceptions près, ces organismes primitifs durent céder la place à d'autres mieux adaptés

aux circonstances modifiées. Alors, dit-on, pourquoi les pétrifications connues nous montrent-elles si peu de formes de transition? Tout simplement parce que les matériaux qu'il est possible de recueillir ne sont qu'une partie infiniment petite des êtres vivants qui se sont succédé sur la terre. L'on n'est nullement autorisé à conclure du fait qu'une chose n'a pas été vue la non-existence de cette chose. Au reste, les trouvailles de termes intermédiaires se multiplient de jour en jour.

On a encore entendu la théorie nouvelle en ce sens que toutes les formes tendent à la perfection, en sorte qu'on ne s'explique pas qu'il reste encore des formes imparfaites. Mais qu'entend-on par perfection? La seule mesure de la perfection d'un organisme est dans son adaptation à la lutte pour l'existence. La complexité des conditions de vie ne nous donne pas le droit de parler de perfection, car on peut dire que l'appareil le plus perfectionné est celui qui atteint son but avec la moindre dépense de moyens. Saint Jérôme l'a déjà dit : Εἰ γὰρ διαφόρα τὰ γινόμενα, ἀλλὰ μιᾶς εἶσιν ἀγαθότητος [1].

L'échelle de progression des êtres n'est qu'une disposition qui vient en aide à notre mémoire. Leur ennoblissement *(Veredlung)* par l'effet des modifications qu'apporte la culture est moins admissible encore. Pour conclure, le changement des circonstances a d'une part laissé subsister tous les êtres dont l'existence était assurée à raison de ce qu'ils avaient les conditions de vie les plus simples et les plus générales, et d'autre part permis une plus grande variété des formes de vie. Ajoutons que ce n'est point toujours la soi-disant perfection qui donne la victoire dans la lutte pour l'existence. Supposez qu'un terrain marécageux se dessèche, les plantes dites inférieures survivront aux végétaux supérieurs; supposez un terrain submergé, les animaux inférieurs prendront la place des animaux supérieurs.

Jusqu'ici nous avons développé le système de Darwin sans prétendre reproduire la suite de ses pensées, puis cité et ré-

[1] Bien que les créatures soient diverses, elles ont pourtant toutes la même excellence.

futé une série d'objections qui lui ont été faites. Indiquons maintenant le contenu de ses deux ouvrages sur le sujet [1]. Il est regrettable que l'auteur ait été obligé de commencer par la fin, par les résultats, et qu'il ait dû garder quelque temps par devers lui la masse des faits assemblés par un labeur de trente années. Je ne saurais trop recommander l'étude du second ouvrage *De la variation des animaux et des plantes sous l'action de la domesticité* à quiconque veut porter un jugement sur les théories de Darwin. Il n'eût été que juste de la part des adversaires de ne pas attaquer le premier livre [2] avant la publication du second qui devait apporter les preuves à l'appui. L'impression qui résulte de l'œuvre entière est décidément favorable à Darwin.

Darwin est Anglais et il ne quitte pas le terrain des faits. Les expressions « sélection naturelle, » « lutte pour l'existence, » ne lui servent qu'à résumer des données de l'expérience. Pour le reste, il est d'une retenue excessive, et on lui en a même fait un reproche quand on lui a dit que son œuvre n'avait ni commencement ni fin. C'est qu'effectivement les faits manquent pour la première apparition de la vie et pour les commencements de l'humanité. Si c'est là une lacune, cette lacune n'est pas un défaut. Jusqu'ici Darwin n'a pas rencontré d'adversaire scientifique. On ne doit pas non plus s'attendre pour le moment à un développement essentiel de sa théorie. Mais son influence s'est étendue sur toutes les branches de la science qui tiennent de près ou de loin aux sciences naturelles. En particulier la conclusion de sa théorie en ce qui touche à l'origine de l'homme a pénétré et vivifié des rameaux importants de la science. D'où vient l'homme? Depuis combien de temps vit-il sur la terre? La réponse à la seconde question a donné lieu, grâce à Lyell, à une discipline indépendante. La solution de la première en est encore à la phase de la collection des faits et de l'énonciation de présomptions.

[1] Il ne peut être naturellement question ici de l'ouvrage intitulé *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, paru en 1871.

[2] *De l'origine des espèces.*

L'homme est objet de la connaissance comme tous les organismes, mais il a ceci de particulier, qu'il l'est à un double titre. L'homme se trouve lui-même dans la conscience, et il ne peut communiquer qu'imparfaitement ce genre de connaissance à d'autres que lui. D'autre part l'homme se trouve au milieu de ses pareils comme objet d'expérience extérieure ou sensible, comme anneau dans la chaîne des êtres ayant vie sur la terre. A ce dernier point de vue c'est à la science de la nature qu'il appartient de le caractériser. La confusion des deux domaines scientifiques doit être soigneusement évitée. Il est possible que les deux chemins se touchent un jour, mais pour le moment il est nécessaire que nous les pratiquions tous deux indépendamment l'un de l'autre.

Häckel invite son lecteur à se figurer qu'il est le citoyen d'un autre corps céleste, de Mars, par exemple, et qu'il fait un voyage scientifique sur la terre pour en observer les organismes. N'ayant aucun moyen de se mettre en communication avec les hommes et d'être endoctriné par eux, il serait fort naturel que bien des choses lui apparussent autrement que la plupart des hommes ne se les représentent.

En explorant la planète, nous y trouvons l'homme au milieu des animaux. Nous reconnaissons qu'il appartient à la classe des vertébrés, et que ceux auxquels il ressemble le plus sont les singes, principalement les singes anthropoïdes. Mais qu'inférer de cette ressemblance quant au problème de l'origine de l'homme? Sans doute il y a eu des intermédiaires nombreux entre les mammifères inférieurs et les mammifères supérieurs, et même il en est resté un groupe qui est constitué par les *lémuriens*. Le plus connu de ces lémuriens est le *maki*. Viennent ensuite les singes à griffe, puis les singes à nez plat, groupe qui renferme les singes grimpeurs, puis les singes à nez étroit, qui se divisent en singes *cynocéphales (marmots et babouins)* et en singes *anthropoïdes (gibbon, orang-outang, chimpansé* et *gorille)*, qui se rapprochent de l'homme plus que des singes inférieurs. Il y a certainement plus de différence de physionomie entre tel homme et tel autre qu'entre l'homme et le singe. Et cependant l'homme ne procède pas directement du singe.

Il est vrai que la distinction de *quadrumane* et de *bimane* ne tient pas devant un examen anatomique minutieux, et que les autres différences ne creusent pas un fossé entre l'homme et les singes supérieurs; il est vrai aussi qu'un des singes fossiles présente la transition entre la mâchoire des singes actuels et celle de l'homme, et qu'un crâne humain d'Australie a offert dans la mâchoire un trait de ressemblance très frappant avec le crâne du singe. Mais les analogies du singe avec l'homme sont réparties trop inégalement entre les singes anthropoïdes, et les ressemblances de l'homme avec le singe trop inégalement parmi les diverses races d'hommes, pour qu'on puisse statuer un rapport de descendance entre le singe et l'homme. Nous sommes ainsi conduits à admettre que d'un embranchement des demi-singes il s'est développé graduellement une forme qui, dans ses descendants, s'est rapprochée avec le temps, d'un côté du type simien, de l'autre du type humain. Mais, pour connaître l'aspect de cette forme, il nous faut attendre ou d'heureuses trouvailles ou certaines inductions physiologiques.

M. Charles Vogt a abordé le problème par cette dernière voie. Ce naturaliste a fixé son attention sur les *microcéphales*, et trouvé chez eux un rétrécissement ayant pour conséquence que la base du crâne et du cerveau est conforme au type humain, et les parties supérieures au contraire au type simien. Au point de vue intellectuel ces créatures sont supérieures aux crétins, mais bien inférieures aux hommes ordinaires. M. Vogt a ensuite constaté que les microcéphales observés étaient nés de parents sains, avaient eu souvent des frères ou sœurs parfaitement sains et qu'on n'a rien découvert dans les circonstances extérieures qui pût exercer une action perturbatrice sur leur développement, enfin qu'ils s'acquittaient parfaitement de toutes les fonctions normales de la vie. M. Vogt a été ainsi conduit à rattacher ce phénomène à ceux de l'*atavisme*, dont l'explication générale est celle-ci : les conditions pour le développement de certaines formes sont données au corps d'une manière permanente et sont même susceptibles de transmission héréditaire, mais néanmoins elles ne manifestent leurs effets qu'à

la suite d'influences extérieures bien déterminées ou lorsque les directions contraires ont été modifiées graduellement. C'est ainsi que l'on se rend compte de l'éclosion de plantes de pensées sauvages provenant de graines émises par des pensées depuis longtemps cultivées, ou l'apparition d'un cheval offrant au sabot les particularités du pied de l'hipparion, animal du genre cheval appartenant à l'époque tertiaire. M. Vogt voit donc dans les microcéphales un cas d'atavisme irrégulier du même genre, un retour au type qui, sur la fin de l'époque secondaire, a été le point de départ, d'un côté des singes, de l'autre des hommes (peut-être encore à travers de nombreuses transitions). Si cette vue est juste, elle attend sa confirmation de découvertes géologiques qui peuvent être faites aussi bien cette année que dans cent ans.

Aux recherches relatives à l'origine de l'homme, se rattachaient autrefois certaines questions, comme celle-ci : l'humanité descend-elle tout entière d'un couple ou de plusieurs? Pour la science la question était sans intérêt, et elle n'avait aucun moyen de la résoudre. Depuis Darwin la question ne se pose plus. Il est évident que la déviation de types précédents à la rencontre du type humain a dû se montrer d'abord dans un couple, et qu'ensuite la déviation du type humain général dans le sens des formes particulières du nègre, du mongol, du blanc, etc., a commencé dans autant de couples. Quant à savoir si, entre ces deux limites, il y a eu encore des degrés intermédiaires et combien, la question est oiseuse.

Une autre question encore, rayée des tractanda de la science, est celle-ci : l'humanité forme-t-elle une espèce ou plusieurs? Nous avons laissé tomber la notion d'espèce ; mais, si nous la retenions, nous devrions réunir tous les hommes en une espèce, puisqu'il n'existe pas de caractère distinctif assignable aux soi-disant espèces d'hommes.

Jusqu'ici, nous sommes partis du passé pour nous rapprocher du présent. Faisons maintenant l'inverse : allons du présent au passé.

Blumenbach est le premier qui ait distribué les hommes en cinq races. Cette distribution resta la base des travaux faits

sur le sujet jusqu'au moment où l'on se mit à étudier scientifiquement certains détails, et en dernier lieu le cerveau, qui nous est plus ou moins révélé par la forme du crâne. La méthode la plus récente et la plus rationnelle pour mesurer les crânes est celle d'Aebi, qui a fondé sur cette mesure deux grandes divisions, celle des *sténocéphales* (crânes étroits), et celle des *eurycéphales* (crânes larges). Cependant ce caractère ne suffit pas encore pour établir la division de l'humanité en des groupes définis et la parenté de ceux-ci. Nous aurions à mettre la langue en ligne de compte; mais les groupes qu'on formerait d'après l'affinité linguistique, ne coïncident absolument pas avec les groupes déterminés par les caractères anatomiques. Au surplus bien des faits de la nature physique doivent aussi être pris en considération, et après cela il resterait à tenir compte des mœurs des diverses tribus humaines. Aujourd'hui tous les degrés de la civilisation et de la culture ont leurs représentants dans les diverses tribus vivant sur la terre, et il est à croire que de grandes diversités ont aussi existé dans le passé. Entre les tribus humaines aussi il y a lutte pour l'existence.

A partir de l'état actuel nous nous transportons au delà de l'époque historique, ainsi que de la tradition, nous bornant à rappeler que l'histoire et la tradition ne datent pas d'une époque unique pour toutes les parties du globe. C'est donc à la limite de la tradition et des temps primitifs que nous commençons nos recherches, et nous allons d'abord aux monuments qui offrent des vestiges incontestables d'établissements humains, bien que la tradition soit muette à leur sujet.

D'après les *matières* dont les hommes ont fait successivement, usage pour leurs instruments, on a distingué, naturellement un âge du *bois* et de l'*os*, un âge de la *pierre*, un âge du *bronze* et un âge du *fer*. Nous sommes encore dans le dernier âge, dont la seconde période date de l'invention de l'acier, ou tout au moins des procédés pour tremper le fer. L'âge du bronze empiète sur les temps historiques et embrasse sans doute l'époque celtique. Les recherches linguistiques donnent la certitude que l'art de préparer le bronze a précédé la grande

dispersion du rameau indo-germanique et l'émigration des Celtes vers l'occident. Les Chinois sont peut-être le seul peuple qui ait gardé dans ses traditions le souvenir de l'âge de la pierre. Outre la matière dont est fait l'instrument, l'archéologie considère encore l'instrument lui-même et le procédé de fabrication, car ce sont là aussi des signes caractérisant le degré de culture.

Après les instruments, nous essayons de tirer parti des *restes d'habitations*. Les *palafittes* les plus anciens sont de l'âge de la pierre. La population la plus ancienne dont la présence nous y soit révélée était déjà civilisée, car elle n'ignorait ni l'usage des animaux domestiques, ni l'agriculture, et ceux même qui n'ont aucunement dépassé l'âge de la pierre se servaient d'instruments élégamment polis.

Viennent ensuite les dépôts nommés *débris de cuisines*, qui nous reportent, paraît-il, à l'époque des instruments en pierre polie, peut-être même à la transition de cette époque à celle des instruments fabriqués grossièrement à coups de hache. D'autre part ils nous amènent à l'âge du bronze.

Nous rencontrons ensuite les monuments dits *mégalithiques*. Ce nom embrasse des objets probablements divers : d'un côté des lieux consacrés au culte du soleil ou de Melcart, de l'autre des sépultures (*tumuli* et *dolmen*) qui, selon toute apparence, ont servi à plus d'un peuple. Ces sépultures paraissent à peine plus anciennes que les palafittes.

Jusqu'ici nous n'avons eu à faire qu'à des tribus humaines civilisées, appartenant à la phase de développement tellurique dans laquelle nous vivons. Nous devons nous aventurer maintenant dans la période antérieure, où l'Europe avait un climat bien plus froid qu'aujourd'hui, alors que les chaînes qui traversent le continent de l'est à l'ouest étaient couvertes de glaciers occupant un grand espace. L'homme ne connaissait alors ni bétail ni agriculture ; il se trouvait réduit pour se procurer sa subsistance à des flèches et à des lances munies de pointes d'os, ou encore à des haches de pierre, et il habitait parfois dans des cavernes, plus souvent dans des cabanes de ramée ou des tentes de peaux d'animaux. Déjà à cette époque reculée

la dextérité de l'homme est admirable; c'est ce dont témoignent particulièrement les trouvailles faites dans le Périgord. Dès lors les produits s'échangeaient d'un pays à l'autre, mais il faut reconnaître aussi que le cannibalisme régnait, au moins dans certaines localités. Ces tribus avaient la passion des cervelles d'animaux et de la moëlle extraite des os. En résumé, il n'est pas douteux que l'homme n'ait vécu à l'époque quaternaire, dite du déluge, et n'ait été contemporain d'animaux fixés aujourd'hui dans les régions boréales ou complètement éteints.

Quelques trouvailles d'instruments faites dans des terrains tertiaires permettent de remonter encore au delà, et, si les observations sont exactes, donneraient à l'espèce humaine bien plus de cent mille ans d'existence sur la terre. Des restes humains ont été découverts, mais ils sont si peu importants qu'on n'en saurait tirer aucune conclusion. Plusieurs causes expliquent la rareté des pétrifications humaines : depuis les temps les plus anciens les hommes ont instinctivement traité leurs cadavres de manière à en accélérer le plus possible la décomposition ; en outre les os humains pourrissent plus facilement que la plupart des os d'animaux ; enfin la coutume de brûler les corps était observée par les hommes les plus anciens dont nous possédions des vestiges.

Si les résultats acquis dans la science nouvelle de l'archéologie humaine laissent subsister de grandes obscurités, ils n'en suffisent pas moins pour montrer qu'à côté de la foi du charbonnier il est une incrédulité du charbonnier qui ne lui cède en rien.

PHILIPPE ROGET.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Une nouvelle édition du psautier de Salomon[1], par E.-E. Geiger.

Parmi les apocryphes et pseudépigraphes qu'a produits le judaïsme post-canonique, se trouve un petit livre qui, plus que d'autres, est digne d'une sérieuse attention. C'est le recueil des *dix-huit psaumes apocryphes attribués à Salomon*. Peu connus dans l'antiquité, ignorés au moyen âge, ils n'ont commencé que de notre temps à être remarqués comme ils le méritent.

Les premières traces de l'existence de ce psautier se rencontrent dans le IVe livre d'Esdras dont l'auteur paraît avoir profité de nos psaumes (le IVe livre d'Esdras est de la fin du Ier siècle de notre ère). — Il y est fait allusion, ensuite, çà et là dans les écrits chrétiens des premiers siècles. Ainsi au 59e canon du synode de Laodicée (fin du IVe siècle) il est interdit de lire dans l'église d'autres psaumes que les seuls canoniques, — et Jérôme, combattant Vigilance, dit entre autres ce qui suit : « Dans ton petit commentaire tu cites comme étant de Salomon un témoignage qui ne vient point de lui ; car de même qu'il existe un autre Esdras, il existe aussi un autre Salomon. » — Dans le *Codex Alexandrinus* conservé à Londres, les psaumes de Salomon se trouvaient autrefois à la suite des livres saints, avec les épîtres de Clément de Rome ; malheureusement ils en ont été arrachés. — La *Synopsis S. Scripturæ* attribuée à Athanase mentionne parmi les Antilégomènes des psaumes et odes de Salomon. De même la *Stichométrie* attribuée à Nicéphore et qui, probablement, a été écrite en Syrie au VIe siècle. — Dans un manuscrit conservé aujourd'hui à Vienne en Autriche et datant du IXe ou Xe siècle, nos psau-

[1] *Der Psalter Salomo's*, herausgegeben und erklärt von P. Ed. Ephr. Geiger, Dr. Th., Conventual des Benedictiner-Stiftes St. Stephan in Augsburg. — Augsburg, 1871. VI et 167 pag. in-8.

mes sont insérés entre les livres de la Sapience et de Sirach. — En Occident on n'a eu connaissance de ce recueil que par un manuscrit en parchemin apporté de Constantinople à Augsbourg au commencement du XVIIe siècle. C'est d'après ce manuscrit, aujourd'hui perdu ou égaré, que le texte grec du psautier de Salomon a été publié pour la première fois, dans ce même siècle, par le jésuite L. de la Cerda. Divers auteurs, parmi lesquels Huet, ne tardèrent pas à en faire le sujet de dissertations plus ou moins volumineuses. Le texte de de la Cerda fut réimprimé à peu près tel quel par Fabricius dans son *Codex pseudepigraphus Vet. Test.* (1713 et 1722.) Dès lors on ne s'est plus guère occupé de ces psaumes jusqu'à Movers, qui en fit ressortir l'importance historique et religieuse dans un savant article sur les apocryphes. Il appelle notre psautier « une perle dans un tas de balayures. » Après lui, plusieurs historiens et critiques ont voué leur attention à ce document. Il suffit de nommer Ewald (*Histoire du peuple d'Israël*, vol. IV), Dillmann (article sur les pseudépigraphes dans l'*Encyclop. d'Herzog*), Delitzsch (*Comment. sur les psaumes*), Keim (*Vie de Jésus*), Langen (*Le judaïsme en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*). Le professeur Hilgenfeld, de Iéna, a réédité ce psautier en 1868, dans la *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, et en 1869, dans son grand ouvrage intitulé : *Messias Iudaeorum libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratus.* Ce critique avait fait collationner le texte inédit du manuscrit de Vienne, et il a essayé d'amender le texte par ses propres conjectures. Dans le volume que nous avons sous les yeux, un savant catholique, le P. Geiger, d'Augsbourg (ne pas confondre avec le savant israëlite Abr. Geiger), a publié à son tour l'ouvrage pseudépigraphe qui nous occupe. Le texte grec y est précédé d'une introduction historique et critique (pag. 1-25), accompagné d'une traduction allemande (pag. 28-79), et suivi de notes concernant la critique du texte (pag. 80-94), ainsi que d'un commentaire qui remplit près de la moitié du volume[1]. Nous allons résumer l'introduction et donner, à titre d'échantillon, la traduction en français d'un des morceaux du recueil.

1. Le psautier dit de Salomon a été composé à une époque où le peuple juif était opprimé par des ennemis du dedans et du dehors. Le trône vacant de David était l'objet de compétitions qui avaient le

[1] La même année (1871) M. le professeur Fritzsché, de Zurich, a publié également ces psaumes dits de Salomon dans ses *Libri apocryphi Vet. Test. græce*, pag. 569-589, cp. p. XXV de la préface. M. Geiger n'a pas encore pu connaître cet ouvrage.

déplorable effet de mettre aux prises des partis rivaux et d'allumer la guerre civile. Les princes ont appelé à leur aide un étranger puissant, à qui l'un des deux partis en présence a ouvert les portes de Jérusalem. Le païen, après avoir pris pied dans la ville, s'est emparé du temple occupé et défendu par le parti opposé, il a profané le sanctuaire, rempli la sainte cité d'un horrible carnage, destitué les princes, emmené captifs un grand nombre d'habitants et réduit Israël en esclavage. — Dans ces maux, le poëte voit un juste jugement de Dieu; la puissance païenne n'est qu'un instrument dans sa main vengeresse. Mais ni les princes indigènes et leurs partisans, ni le vainqueur étranger n'en ont le sentiment. Ils s'élèvent, les uns comme les autres, au-dessus de Dieu et des lois divines, s'abandonnant, celui-ci à un orgueil sans frein, ceux-là aux plus viles passions; tous niant, sinon l'existence de Dieu, du moins son souverain pouvoir. Aussi Dieu, qui ne tient point le coupable pour innocent, les punit par où ils ont péché. Le potentat païen qui, outre-passant son mandat, a profané Jérusalem et asservi Israël, est misérablement assassiné en Egypte. Les princes et leur famille sont exterminés, et leurs partisans avec eux. Cependant Israël ne périt pas tout entier. Sans doute tous ont péché, mais une partie de la nation n'a péché que par ignorance et par entraînement. Dieu n'a pas permis qu'ils comblassent la mesure de leurs défections. De la masse infidèle, oublieuse de l'alliance avec le Dieu des pères, se distingue le parti théocratique, le parti des φοβούμενοι τὸν κύριον, des δοῦλοι θεοῦ, des saints du Seigneur, etc. Eux aussi sont châtiés pour leurs péchés, mais le châtiment, tempéré par la miséricorde, a pour but leur entière conversion et la constitution du vrai peuple élu, du peuple dont Dieu est le roi éternellement. Les sentiments théocratiques de notre poëte trouvent leur point d'appui le plus solide dans l'ardeur de ses espérances messianiques et eschatologiques.

2. Il n'est guère de livre où les espérances messianiques aient trouvé une expression plus enthousiaste que le psautier de Salomon. (Voy. surtout les Ps. XI, XVII et XVIII.) Il nous montre que rien n'est plus faux que cette affirmation de certains modernes : que le judaïsme des derniers temps attendait, non un roi messianique, mais seulement une ère messianique. On voit, au contraire, que plus les circonstances politiques et celles de la vie privée étaient désolante, plus les cœurs des bons théocrates soupiraient après la venue du Messie et de son règne. C'est le Messie qui chassera les païens, qui exterminera les pécheurs, qui fera le bonheur du peuple affranchi.

Il est parlé de lui dans des termes qui semblent parfois être le fait d'un poëte chrétien, mais qui, lorsqu'on y regarde de plus près, ne dépassent pas, pourtant, le point de vue de la prophétie canonique. Sur certains points il y a même plutôt recul : le Messie est un simple homme, et son règne n'est pas universel. L'exclusisme juif se traduit, çà et là, assez crûment. — A cette foi ardente dans l'avenir du règne de Dieu, à cette attente d'une délivrance par l'Oint du Seigneur, est intimement liée la perspective joyeuse de la résurrection des justes en vie éternelle, tandis qu'une perdition éternelle est réservée aux pécheurs.

3. Personne, aujourd'hui, ne songe plus à attribuer ces psaumes à Salomon lui-même. Le nom de Salomon, suivant l'usage, ne devait servir qu'à couvrir la personne de l'auteur et à revêtir son œuvre de l'autorité qui s'attache à tout ce qui est antique, et dont jouissait en particulier la mémoire de ce grand roi. — On a prétendu à tort que l'époque de la composition de notre recueil était impossible à déterminer. Les allusions historiques qu'il renferme sont suffisamment claires pour permettre à la critique de dresser assez approximativement son acte de naissance.

Ewald, suivi par Dillmann, pense que les plaintes contenues dans nos psaumes se rapportent à l'oppression des Juifs par Antiochus Epiphanès, de sorte que leur auteur aurait été un contemporain de celui du livre de Daniel. D'autres, en dernier lieu Delitzsch et Keim, ont cru y découvrir quelques allusions aux exactions commises par Hérode le Grand. L'opinion de beaucoup la plus vraisemblable, celle qui satisfait le mieux à toutes les données du texte, est celle proposée d'abord par Movers et suivie dès lors par Langen, Hilgenfeld (et Fritzsche), c'est que notre poëte aurait été contemporain de Pompée. D'après cette hypothèse, les princes qui se disputent le trône de David sont les frères ennemis Hyrcan III et Aristobule II, qui entrèrent en lutte aussitôt après la mort de leur mère Alexandra (69 avant J.-C.) Les partis rivaux sont celui des Sadducéens qui se donnèrent à Aristobule, celui des Pharisiens qui appuyèrent Hyrcan, celui enfin des républicains théocrates qui ne voulaient ni de l'un ni de l'autre de ces deux princes. L'étranger (ἄνθρωπος ἀλλότριος XVII, 9), auquel les uns et les autres s'adressèrent, n'est autre que l'*imperator* romain, Pompée. Nous savons en effet, par les historiens de cette époque, (Josèphe Antiq. XIV; Guerre des Juifs I, 5; cp. Tacite hist. V, 9) qu'Aristobule, après avoir échoué dans ses négociations avec Pompée, prit les armes et alla se retrancher dans le temple. Le Romain,

qui l'avait suivi de près, fut reçu dans la ville par le parti d'Hyrcan. Après un siége de trois mois, il s'empara du temple au milieu d'un épouvantable carnage et pénétra jusque dans le sanctuaire. (63 avant J.-C.) Aristobule, avec sa famille et beaucoup de notables, fut traîné à Rome pour orner le triomphe de Pompée. Hyrcan fut nommé grand-prêtre et éthnarque, mais il n'avait qu'un simulacre d'autorité, étant placé sous la tutelle de l'iduméen Antipater et la haute surveillance de Scaurus. Ce qui achève de recommander l'identification du vainqueur étranger avec Pompée, c'est l'allusion à sa mort tragique (II, 30 et suiv.) qui s'accorde jusque dans les détails avec la relation de Dio Cassius (42, 3-5; cp. Plut. Pomp. VIII, 1, 2.)

4. La grécité des psaumes salomoniques est dans un rapport de dépendance évident vis-à-vis des LXX. C'est ce qui a fait penser à plusieurs critiques (Huet, Calmet, Hilgenf.) qu'ils sont l'œuvre d'un helléniste, et que le texte grec est le texte original. Toutefois cette dépendance qui, d'ailleurs, n'est pas absolue, ne peut fournir aucune preuve décisive ni pour ni contre un original grec. Pourquoi un traducteur familiarisé avec les LXX n'aurait-il pas pu rendre un original hébreu dans un langage très semblable à celui de cette version? La supposition de beaucoup la plus naturelle, vu les circonstances où notre psautier a pris naissance et le but dans lequel il a été publié, c'est qu'il a été composé en Palestine et dans un idiome sémitique. Cette supposition est pleinement confirmée par la remarque que le texte grec actuel offre des obscurités qui se dissipent lorsqu'on les envisage comme provenant d'un original hébreu mal compris et mal rendu. P. ex. II, 29 on lit *τοῦ εἰπεῖν* qui ne donne aucun sens; c'est évidemment la traduction de *ledabbêr* qu'il aurait fallu rendre par *τοῦ ἀπολέσαι*; — IV, 3 *ποικιλία* broderie = *machshabah* (cp. Ex. 35, 35) qui, dans ce passage, ne peut signifier que pensée ou dessein; — XVII, 37 *πολλοῖς* = *le rabbim*, pour : aux archers, etc. Il n'est pas nécessaire, dans ces cas-là, de recourir avec Hilgenfeld à l'idée que le texte serait corrompu. — Il est donc fort probable que ces psaumes ont été conçus et écrits en hébreu. Ce n'était plus alors, il est vrai, la langue usuelle en Palestine, mais c'était encore la langue littéraire et la langue sainte. L'auteur était, selon toute vraisemblance, un juif appartenant au parti fidèle, théocratique, qui vivait vers le milieu du dernier siècle avant notre ère. Le recueil aura été achevé peu de temps après la mort de Pompée (48 avant J.-C.)

Quant à la traduction grecque qui seule est parvenue jusqu'à nous, — l'original hébreu paraît s'être perdu de bonne heure, — elle date

peut-être du IIIe siècle de notre ère. On peut l'inférer de l'emploi de certains termes qui semblent dénoter la connaissance des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Le traducteur était-il juif ou chrétien? Il est difficile de le dire; cependant, ce qui ferait incliner vers la seconde alternative, c'est le χριστὸς κύριος de XVII, 36, qui paraît être la traduction de *Meschiach Yahvéh,* l'Oint du Seigneur.

Voici maintenant, à titre d'exemple, la traduction de la dernière partie du Ps. XVII (vers. 23-51). Nous suivrons d'aussi près que possible la traduction allemande, en profitant en même temps des explications fournies par le commentaire.

Après avoir dépeint les calamités qui sont venues fondre sur sa patrie, à cause des péchés du peuple et de ses princes, le poëte s'écrie:

Regarde, Seigneur! et suscite-leur le Roi promis,
  Le Fils de David, pour le temps que tu as choisi, ô Dieu!
  Afin qu'il règne sur Israël ton serviteur!
Ceins-le de force,
  Afin qu'il écrase les princes iniques;
Qu'il purge Jérusalem des gentils qui la foulent et la ruinent,
  Qu'il la purge avec sagesse, avec justice;
Qu'il expulse les pécheurs de ton héritage,
  Qu'il écrase l'orgeuil des pécheurs comme un vase de potier,
  Qu'avec un sceptre de fer il brise leur consistance (Ps. 2, 9);
Qu'il anéantisse les nations impies par la parole de sa bouche,
  Qu'à sa menace les nations s'enfuient de devant lui (Esa. 11, 4),
  Et qu'il reprenne les pécheurs au sujet des sentiments de leur cœur!

Il rassemblera le peuple saint (Ex. 19, 6),
  Et le gouvernera avec justice (Ps. 72, 2),
  Il jugera les tribus du peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu.
Il ne permettra pas que l'injustice séjourne au milieu d'eux,
  Et nul homme qui pratique le mal n'habitera avec eux;
Car il les reconnaîtra pour être tous des fils de leur Dieu (Deut. 14, 1)
  Et il leur partagera le pays selon leurs tribus.
Il ne demeurera plus parmi eux de forain ni d'étranger.
  Il jugera peuples et nations selon sa juste sagesse. (Sélah.)

A lui appartiennent les nations pour servir sous son joug (Ps. 2, 8),
  Et il glorifiera le Seigneur en soumettant toute la terre.
Il purifiera Jérusalem et la rendra sainte
  Comme elle l'était au commencement,
Afin que les nations viennent des bouts de la terre

Pour voir sa gloire,
En amenant comme offrande ses fils exténués (Esa. 66, 20),
Et afin qu'elles voient la gloire divine
Dont le Seigneur l'aura environnée. (Esa. 60, 9.)

Il sera un roi juste,
Instruit par Dieu lui-même en leur faveur. (Esa. 54, 13.)
Il n'y aura pas, en ces jours-là, d'injustice au milieu d'eux;
Car tous seront saints,
Et ils auront pour roi le Christ le Seigneur (ou l'Oint du S.)
Il ne mettra pas son espérance dans les chevaux, les cavaliers et les arcs (Ps. 20, 8),
Il n'amassera ni argent ni or pour la guerre (Deut. 17, 16),

Et il ne donnera pas des espérances aux archers pour le jour du combat.
Le Seigneur lui-même sera son roi (Ps. 44, 5):
Dieu fera habiter en assurance le Héros (Esa. 9, 5),
Et il aura compassion de toutes les nations qui le craindront;
Car il frappera la terre de la parole de sa bouche à jamais.
Il bénira le peuple du Seigneur
Sagement, avec joie.

Il sera pur de tout péché,
Pour régner sur un grand peuple,
Pour reprendre les princes
Et exterminer les pécheurs par la puissance de sa parole.
Et il ne faiblira pas, en son temps, à l'égard de son Dieu;
Car Dieu l'a rendu vaillant par l'Esprit saint,
Il l'a rendu sage et bien avisé,
Il l'a doué de force et de justice (Esa. 11, 2),
Et la bénédiction du Seigneur est avec lui puissamment,
En sorte qu'il ne faiblira point.

Son espoir se fonde sur le Seigneur.
Qui donc peut lui faire résistance? (Ps. 21, 8.)
Il est puissant dans ses œuvres,
Et fort par la crainte de Dieu.
Il paît le troupeau du Seigneur avec fidélité et justice (Ezéch. 34, 23; Jér. 23, 3),
Et il ne permet pas qu'ils s'affaiblissent dans leur pâturage.
Il les conduira tous dans la sainteté;

Il n'y aura pas, parmi eux, de fierté,
Et aucune oppression ne pourra s'exercer contre eux.

Telle sera la majesté du roi d'Israël
Que le Seigneur a choisi
Pour le préposer à la maison d'Israël,
Afin qu'il la dirigeât.
Ses discours sont affinés plus que l'or le plus précieux. (Ps. 12, 7; cp. Esa. 51, 16.)
Dans les assemblées il jugera les peuples,
Les tribus de ceux qui sont sanctifiés.
Ses paroles sont semblables aux paroles des saints (anges)
Au milieu des peuples sanctifiés. (Ps. 89, 6, 8.)

Bienheureux ceux qui naîtront en ces jours-là,
Pour voir le bonheur d'Israël dans l'assemblée des tribus,
Ce bonheur que Dieu accordera!
Que Dieu se hâte d'exercer sa miséricorde à l'égard d'Israël!
Qu'il nous délivre de l'impureté d'ennemis profanes!
Le Seigneur lui-même est notre roi dès maintenant et à jamais!

H. V.

Dr Gustave Volkmar. — La prophétie et l'assomption de Moïse[1].

L'écrit apocryphe qui a pour titre l'*Assomption de Moïse*, a été, dès le IIe siècle de l'ère chrétienne jusqu'au XIe, un ouvrage d'édification apprécié dans l'église. Nous n'en possédions qu'un petit nombre de fragments. A.-M. Ceriani, conservateur de la bibliothèque ambroisienne à Milan, en a découvert un exemplaire sur un palimpseste, et l'a donné au public dans son recueil intitulé *Monumenta sacra et profana*. Sa publication renferme le premier tiers seulement de cet apocryphe, constituant, il est vrai, la partie la plus importante de l'ouvrage sous le nom de *Prophétie ou Apocalypse de Moïse*. Le manuscrit publié par Ceriani remonte au VIe siècle. C'est une traduction latine, mais fort littérale, de l'original grec. L'auteur de l'épître de Jude, ainsi que le rédacteur de la seconde de Pierre, ont puisé dans cet apocryphe.

[1] *Mose Prophetie und Himmelfahrt*, eine Quelle für das Neue Testament. Zum ersten Male deutsch herausgegeben, im Zusammenhang der Apocrypha und der Christologie überhaupt, von D.-G. Volkmar. 1 vol. 8° de 162 pag.

Ces deux lettres canoniques ne sauraient remonter au siècle apostolique. A cette époque, les faux docteurs que Jude combat étaient inconnus. D'après le verset 8 de son épître, l'auteur avait sous les yeux un livre racontant la dispute de Satan avec l'ange au sujet du corps de Moïse, et déjà connu de ses lecteurs. Origène (230), Didyme d'Alexandrie (360), Œcumenius, Evodius, parlent de ce livre et de son contenu. C'est celui que Ceriani vient de retrouver.

M. Volkmar en donne une traduction, accompagnée d'un commentaire. L'apocryphe nous transporte au moment où Moïse va quitter la terre. Il nous fait assister aux dernières instructions du prophète à Josué son successeur. Le législateur hébreu retrace à grands traits et en langage prophétique l'histoire encore à venir du judaïsme. Malheureusement l'ouvrage incomplet s'arrête avant le récit de la fameuse dispute.

A quelle date ce livre a-t-il été écrit? Pour déterminer cette date, il faut remarquer qu'au temps de l'auteur, la persécution sévissait avec une grande violence contre les Juifs: la pratique de la circoncision était punie par le supplice de la croix. Cela n'eut lieu que sous Adrien, de 135 à 138. Puis la prophétie de Moïse mentionne un martyr de l'unité de Dieu, auquel elle attache une grande importance. Son nom évidemment mystérieux est *Taxo*. Traduit en chiffres, ce nom équivaut au nombre de 431, qui est également celui des lettres du grand rabbin Akiba-(Rabon Akba). Il est vrai que dans cette interprétation, il faut négliger la lettre *iod* d'Akiba et lire Akba. Mais la même suppression a lieu dans l'explication généralement admise du chiffre mystérieux de l'Apocalypse 666 (l'empereur Néron). Le *iod* de *Kaisar* a aussi été laissé de côté. Cette omission se retrouve aussi dans le chiffre de Jean XXI, 6 (153) qui désigne, en vertu de la même méthode, l'apôtre Pierre et ses partisans. (Siméon, fils de Jona, Céphas.)

Le *Taxo* de l'apocryphe est bien le fameux rabbin Akiba, le dernier grand représentant du mosaïsme au milieu de cette persécution. Le livre qui le mentionne n'a pu être écrit qu'après son martyre, c'est-à-dire entre 136 et 138, ou l'an 137 après Jésus-Christ.

La *prophétie de Moïse* rappelle sur plus d'un point la *prophétie d'Esdras*, cet autre écrit apocryphe, composé sous Néron, dans l'automne de l'an 97. Mais l'époque de celui qui nous occupe est évidemment plus agitée. Les idées se sont modifiées. Ainsi la prophétie d'Esdras signale encore l'attente du Messie, tandis que l'*Assomption* n'en parle pas. Cette espérance n'a pas survécu à la chute de Bar-Cocheba. Esdras espère encore que Jérusalem sera restaurée. Son

successeur désabusé accepte le titre de *colonie*, donné à la ville sainte. Il ne croit plus à la possibilité du rétablissement du temple. On sent qu'on est transporté dans le second siècle.

La découverte de Ceriani est venue confirmer et éclairer d'un jour nouveau ce que l'on savait du judaïsme de cette époque, des persécutions qu'il eut à subir, des discussions relatives à l'observation alors si périlleuse de la loi, du rôle d'Akiba et de son martyre, de l'attente d'un jugement exercé par Dieu sur les nations.

Cet écrit, destiné à fortifier la foi juive et l'attachement à la loi au milieu des persécutions, a plus d'un point de contact avec le christianisme primitif: comme les premiers chrétiens, le Moïse de l'*Assomption* est un monothéiste très convaincu et prêt, s'il le faut, à subir le martyre pour sa foi. Les chrétiens judaïsants affirmaient l'origine divine de la loi, tout en refusant de se soumettre à ses prescriptions, cérémonielles. C'est aussi là l'idée de notre auteur, qui l'exprime sous une forme qui lui est propre : « une partie du corps de Moïse est admise dans le ciel de l'éternité, dans les hautes régions du Dominateur du monde, une autre partie est ensevelie. » L'assomption du prophète rappelle l'ascension de Jésus-Christ. L'espérance d'une éclatante justice, d'un soudain jugement du monde, qui se trouve dans cet écrit, est propre au christianisme primitif.

Et cependant l'auteur de notre apocryphe est, non un chrétien judaïsant, mais un ennemi de la croix, un docteur du pharisaïsme. Il ne fait aucune mention de Jésus-Christ. La circoncision est pour lui le signe distinctif de la vraie adoration, ce qui n'était plus le cas pour les judaïsants, qui pourtant n'avaient pas cessé de la pratiquer. Puis Akiba, que notre apocryphe exalte si fort, Akiba, le grand soutien du rabbinisme de ce temps, était connu pour sa violente opposition au christianisme. On lui attribue la sentence suivante : « Celui qui nie la divinité de la loi, rejette la résurrection, et celui qui lit un livre minéen (chrétien), n'a aucune part au monde à venir. » Comment celui qui glorifie un tel homme, ne serait-il pas lui-même un fanatique adversaire du Christ ? Mais il n'est pas toujours facile de démêler, dans le grand courant des apocryphes et des apocalypses de la première époque chrétienne, ce qui est favorable au christianisme et ce qui lui est contraire. La séparation entre ces deux courants, qui sans doute avait commencé dès l'origine, ne devient guère tout à fait distincte que depuis la chute de Bar-Cocheba, ainsi que Credner l'a montré. La prophétie d'Esdras est encore favorable au christianisme, le *livre d'Hénoch* et l'*assomption de Moïse* lui sont déjà hostiles.

Dressons un tableau chronologique de cette littérature.

55-60 après J.-C. Paul et ses quatre épîtres. La doctrine de la prédestination, l'élection de grâce, l'expression de *médiateur de la loi* appliquée à Moïse (Gal. III, 19), se retrouvent dans notre apocryphe. C'était là autant d'emprunts faits par l'apôtre à l'enseignement rabbinique de Gamaliel.

De la fin de 68 à janvier 69. L'*Apocalypse* de Jean. Ce livre n'a trouvé sa vraie explication que par la comparaison qui en a été faite avec la *Prophétie d'Esdras*. Toute apocalypse a un premier plan, puis un avenir prochain. Dans celle de Jean, le premier plan immédiat est la persécution de Néron et le règne de Galba. L'auteur attend encore après cela un règne de courte durée, qui sera le signal de l'avénement du Christ glorifié.

73-110. Les trois évangiles de Marc, de Luc et de Matthieu. L'apocalypse de Jean qui les précède et qu'ils ont souvent en vue, est leur principal commentaire. On sent aussi dans ces trois écrits canoniques l'influence de la *Prophétie d'Esdras*.

118-119. Epître de Barnabas. Elle envisage la *Prophétie d'Esdras* comme un produit de l'Esprit du Christ et la cite comme tel.

135. Le *Pasteur d'Hermas* ne précède que de deux ans l'*Assomption de Moïse*. Dans cette apocalypse romaine, la loi de Moïse est encore l'évangile éternel.

138. Marcion rejette du christianisme tous les éléments judaïques. Bar-Cocheba est tombé depuis peu. Le judaïsme et le judéo-christianisme ont été jusqu'ici si étroitement unis, que la ruine de l'un semble devoir entraîner la perte de l'autre.

145. L'épître de Jude. L'auteur de cette épître fait usage de la *Prophétie de Moïse* qui avait paru récemment, ainsi que de celle d'Hénoch, qui était de l'an 132. Il en tire un argument contre les Carpocratiens qui s'introduisaient dans les églises de la Judée. Ceux-ci substituaient au Christ réel un Christ, qui n'était que le chef des éons; ils s'élevaient contre la Seigneurie (κυριότης) de l'Adonaï de l'Ancien Testament. L'auteur de l'épître de Jude, imitant en cela l'exemple de Barnabas et d'Hermas, invoque contre ces hérétiques le témoignage d'un écrit judaïque et hostile au christianisme.

Mais qui est l'auteur de cette épître? Jude, *serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques*. Cette dernière expression, *frère de Jacques*, doit être prise au sens figuré et ne peut désigner qu'un héritier de sa charge, un évêque de Jérusalem. En effet, Eusèbe nous apprend que le siége épiscopal de cette ville était occupé, à l'époque de Bar-Co-

cheba, par un Jude, et que Marc fut le premier évêque de l'église purgée de ses éléments juifs après l'édit d'Adrien (135). L'évêque Judas s'était probablement retiré à Pella ou dans quelque autre ville de la Palestine, à la tête de sa communauté, composée de judaïsants, et c'est de là qu'il écrivit son épître Cette lettre aurait dû prendre place à côté de celle de Polycarpe, parmi les écrits des Pères apostoliques. C'est par erreur qu'elle est devenue canonique.

150. Justin martyr parle des redoutables persécutions de ce temps contre les Juifs.

155. L'évangile de Jean renferme une allusion à Bar-Cocheba. (V, 43.) Le faux prophète juif a contribué à cette séparation définitive de la lumière et des ténèbres que l'évangéliste du Logos a en vue.

175. Un recueil d'écrits sacrés se forme à Rome. L'évangile de la vraie gnose est ajouté aux autres plus anciens. Le besoin se fait sentir de conserver à Pierre sa supériorité comme chef de l'église unie, à l'imitation des apocalypses de Jean et de Moïse, présentant l'une le chef de la révolte contre Dieu (Apocalypse), l'autre le type de la fidélité à la loi. (Akiba.)

180. Un chrétien catholique écrit la seconde épître de Pierre, dans le but de recommander la collection, qui vient de se former. Le *livre d'Hénoch* et l'*assomption de Moïse* étant déjà peu en faveur, cet écrivain ne les cite pas directement et adoucit certains traits.

On a cherché à montrer que la *Prophétie de Moïse* a été composée dans le premier siècle. C'est ce qu'ont fait Ewald, Hilgenfeld et son collaborateur Gutschmid, qui n'ont pas voulu s'opposer trop complétement à la tradition canonique.

Ils objectent à nos vues que la destruction du temple sous Titus n'est pas mentionnée, ce qui serait inadmissible dans notre hypothèse. Mais elle ne l'est pas davantage dans le quatrième évangile et dans les épîtres de Paul à Timothée et à Tite, qui sont postérieurs à cette catastrophe. La *Prophétie d'Esdras*, qu'Ewald place en l'an 80, se borne à de simples allusions.

Hilgenfeld a fait remarquer que l'emplacement du temple est encore aux yeux de l'auteur un lieu saint, ce qui est inexplicable dans le cas où le temple aurait été détruit. Mais l'emplacement du temple avait conservé pour les Juifs un caractère de sainteté, après que l'édifice lui-même eut été renversé par Nébucadnetzar et avant qu'il eût été relevé. Il en est encore de même actuellement.

Les adversaires de notre manière de voir ont prétendu, mais sans raisons suffisantes, que Paul (Gal. III, 19; Rom. II, 15, 2 Cor. XI, 2,

8, 25 et suiv., etc.), l'auteur de l'apocalypse de Jean et les rédacteurs des évangiles (Marc X, 19; Math. XXIV, 21), ainsi que l'auteur de la première épître de Clément, ont fait des emprunts à la *Prophétie de Moïse;* mais ils n'ont pas réussi à le démontrer. Les passages qu'ils invoquent s'expliquent tout naturellement par l'emploi d'autres sources.

Le docteur Jos. Langen, professeur au séminaire catholique de Bonn, a reconnu avec nous dans son ouvrage récent (*Le judaïsme en Palestine à l'époque de Christ*) que l'auteur de l'*Assomption de Moïse*, un juif hostile au christianisme, avait évidemment écrit son ouvrage dans une époque fort agitée. Seulement, dans sa fidélité aux traditions de l'église, il le place en l'an 75 après J.-C., peu après la première ruine du temple et de la ville. Il écarte un passage renfermant une donnée chronologique importante, sous prétexte que ce passage est incomplet et mutilé. Langen donne aussi une explication inadmissible de la persécution de la *Prophétie de Moïse*, où les confesseurs de la circoncision étaient punis par le supplice de la croix, quand il affirme que ce supplice, qui ne fut pas appliqué vers l'an 70, pouvait cependant aisément être prévu, les Romains sachant déjà alors fort bien à quel degré les intérêts religieux et les intérêts nationaux étaient confondus chez les Juifs. Mais ce n'est que depuis Trajan et Adrien que Rome comprit l'importance qu'avaient, comme racine du sentiment religieux et point de départ de l'opposition politique, l'attachement à la loi et le fait de la circoncision, qui lui servait du symbole.

Langen interprète le mot *Taxo* dans le sens d'un futur grec (de τάσσειν) traduction de l'hébreu *aaroc*, j'établirai. Mais on ne voit dans ce livre aucune trace d'un original hébreu. Puis comment se fait-il que Langen, qui place la *Prophétie d'Esdras* en l'an 97 après J.-C., assigne à la *Prophétie de Moïse* la date indiquée ci-dessus, puisque ce dernier écrit renferme une réminiscence de l'autre?

Langen reconnaît, non sans raison, une peinture malveillante des chrétiens dans ces mots de l'apocryphe « des hommes trompeurs, impies, nuisibles (*pestilentiosi*), qui se disent justes. » Mais peut-il expliquer, dans son point de vue catholique, qu'un « apôtre » ait accordé une valeur historique à un livre si évidemment hostile au christianisme?

Dans une nouvelle étude de la question publiée dans l'*Indicateur scientifique* de Göttingue, le Dr Ewald a maintenu à peu près ses conclusions précédentes. D'après lui, l'épître de Jude a été composée au plus tard de l'an 45 à l'an 80 après Christ. La *Prophétie de Moïse*, qui

était répandue à cette époque et bien connue, quoique anonyme, devait remonter à 65 ans environ, à l'époque du grand soulèvement de Judas Gaulonite, étouffé l'an 6 après J.-C.

Ainsi, pour *résumer,* les théologiens dominés par leurs préventions en faveur du canon, ont fait tous leurs efforts pour placer dans le premier siècle de notre ère cet écrit, qui a servi de document pour deux épîtres du Nouveau Testament. Mais, en rapprochant les uns des autres les résultats qu'ils ont obtenus, on arrive à des données toutes différentes. Ainsi, une partie du Nouveau Testament, les épîtres de Jude et de Pierre (II), n'a pu être écrite avant le milieu du second siècle.

Les apocryphes de l'Ancien Testament doivent être envisagés en général comme la littérature nationale du judaïsme sous le joug religieux de Rome. Le livre de Sirach et le premier des Macchabées qui, ainsi que ceux de Jonas et de Daniel et plusieurs Psaumes, datent de l'époque des Séleucides ou des Macchabées, font seuls exception à cette règle.

L'idée d'un Christ céleste, étrangère au judaïsme, a pris naissance chez les juifs à la suite de l'activité de Jésus et de la croyance à sa résurrection.

Les apocryphes constituent un des éléments les plus importants de la question christologique.

Si l'on veut bien comprendre les livres du Nouveau Testament, il faut les comparer aux écrits contemporains, c'est-à-dire aux apocryphes de l'Ancien Testament et aux Pères apostoliques. Le canon catholique, que la Réforme a accepté, est une fiction, désormais insoutenable, de l'ancienne église épiscopale.

J.-F. Clarke. Dix grandes religions, essai de théologie comparée [1].

Ce livre, de cinq cents pages, est le fruit de la lecture d'environ deux cents ouvrages publiés en Allemagne, en France et en Angleterre, dont l'auteur nous fournit la liste. Ces données multiples de la science sont appréciées à la lumière de deux grands principes qui sont, selon le Dr Clarke, à la base de la philosophie des religions. Le premier c'est que « Dieu éclaire de quelque inspiration tout homme

[1] *Ten great Religions :* an essay in comparative Theology. By James Freeman Clarke. Pp. 528. Boston ; 1871.

venant au monde. » L'inspiration, en conséquence, est universelle, et le fait qu'une religion existe et est capable de satisfaire, ne fût-ce qu'en partie, les âmes humaines que Dieu a créées, prouve que cette religion doit renfermer des éléments de vérité. Le second principe c'est le fait que, tandis que toutes les autres religions sont *ethniques*, contenant en soi des limitations qui les confinent dans les bornes de races particulières, le christianisme, lui, est *catholique*, capable d'accueillir toutes ces races et destiné à devenir en dernier lieu la religion universelle. La raison de cette catholicité n'est autre que la plénitude de vie qu'il tire de son chef et de sa source, Jésus-Christ, en qui habitent à la fois la plénitude de la divinité et celle de l'humanité.

Après une introduction sur les religions païennes et la religion catholique (universelle), le Dr Clarke consacre, sous les titres suivants, un chapitre à chacune des dix religions qui l'occupent : Confucius et les Chinois, ou la prose de l'Asie ; le Brahmanisme; le Bouddhisme ou le protestantisme de l'Orient ; Zoroastre et le Zend Avesta ; les Dieux de l'Egypte; les Dieux de la Grèce; la Religion de Rome ; la Religion des peuples du Nord ; la Religion juive ; le Mahométisme et l'Islam. Un douzième et dernier chapitre compare entre eux le christianisme et ces dix grandes religions.

Cette comparaison n'est au reste pas condensée exclusivement à la fin du volume; elle se produit partiellement déjà dans chaque chapitre. Ainsi, après avoir caractérisé un peuple et sa civilisation, exposé, en citant les textes, les traits principaux de la doctrine et indiqué l'esprit d'une religion, fourni dans la mesure possible des détails sur son fondateur, l'auteur établit une sorte de parallèle entre cette religion et le christianisme, pour mettre en évidence aussi bien les portions de vérité qu'elle renferme que les lacunes qu'elle présente, et constater, le cas échéant, l'influence exercée au sein de l'humanité et de l'église par telle conception antique fortement accusée. Cette influence, le Dr Clarke la reconnaît entre autres à la théologie et à la piété mystique de l'Egypte, qui suivant lui sont encore à l'œuvre dans l'église chrétienne, et prêchent au monde moderne la leçon permanente « de la reconnaissance du divin dans la nature. »

Voici d'ailleurs les conclusions auxquelles arrive l'auteur dans son appréciation des diverses religions mises en regard du christianisme :

La religion de Confucius renferme les éléments éthiques du christianisme, mais elle manque de l'enthousiasme moral et de la foi spirituelle de ce dernier.

Le brahmanisme a une certaine analogie avec le catholicisme romain, le bouddhisme avec le protestantisme. Le brahmanisme s'accorde avec le christianisme en ce qu'il reconnaît l'esprit universel à la base de tout, mais l'élément personnel que le christianisme ajoute à cette vérité, lui fait défaut. « Quand le bouddhiste dit que le *Nirvana* n'est *rien ;* il entend simplement que ce *n'est pas quelque chose,* que c'est l'opposé de tout ce que nous connaissons.... Le bouddhisme se rapproche du christianisme par les doctrines du salut individuel, de la récompense et du châtiment, du Nirvana enfin, mot qui signifie *le monde absolu et éternel au delà du temps et de l'espace.* »

Les points de contact entre la religion de Zoroastre et le christianisme se trouvent dans la doctrine des anges et des démons, le culte exclusif de l'invisible, et la manière pratique d'envisager la vie comme une lutte entre le bien et le mal.

La religion de l'Egypte touche au christianisme, outre ce que nous en avons dit plus haut, par quelques points du rituel et par certaines doctrines qui ont fortement agi sur la manière de formuler les dogmes de la trinité et de l'expiation.

Les Grecs avaient l'idée d'un Dieu immanent ; leur conception du devoir et de l'inspiration rappelle le christianisme.

Les Romains ont légué au monde chrétien les données de l'organisation de l'église romaine et le caractère légal de la théologie scolastique, tandis que le christianisme réussissait à doter l'occident de l'Europe d'une religion d'amour et d'inspiration.

Les peuples scandinaves ont fourni à la chrétienté les éléments du *caractère* qui a donné naissance au protestantisme.

Le judaïsme nous a transmis l'idée monothéiste. Le mahométisme est une chute des hauteurs du christianisme à un niveau inférieur, mais cette chute, il ne la fait pas « sans ramasser quelque chose qu'on avait laissé tomber, » la doctrine de la simple unité de Dieu.

Les réflexions frappantes ne manquent pas dans ces chapitres et nous montrent que l'auteur n'abandonne pas tous ses droits au compilateur.

K.-H. Sack. — Ecrits théologiques [1].

Les morceaux qui composent ce volume sont au nombre de six, dont deux avaient déjà été publiés dans des revues.

I. Du rapport entre la sagesse et la science. — II. Fragments de

[1] *Theologische Aufsätze,* von K. Sack. — 1 vol. in-8 de X et 147 pag 1871.

morale chrétienne. — III. L'état et l'église. — IV. La nourriture d'Elie, petit travail exégétique sur 1 Rois XVII, 2-9, où l'auteur tente d'expliquer le miracle apparent par un fait naturel. Ce résultat est obtenu par un changement de ponctuation : עֲרָבִים (arabes) au lieu de עֹרְבִים (corbeaux). — V. La doctrine réformée de la cène, essai de prévenir, au moyen d'une exposition fidèle de la conception réformée, les exagérations des différences confessionnelles. — VI. Courtes observations sur la *Vierge d'Orléans*, de Schiller, concernant le rapport entre la conception idéale du poëte et la vérité chrétienne réelle.

PHILOSOPHIE

REVUES

Zeitschrift fur philosophie und philosophische kritik

Tome LVI. — Première livraison. (1870.)

H. Ulrici. La question logique. III. Les catégories.

J.-H. de Fichte. L'âme, l'esprit, la conscience, au point de vue de la psychophysique. (2e article.)

R. Hippenmayer. La critique de la psychologie rationnelle, d'après Kam, son développement historique et sa signification.

Bulletin. — Leibnitz et Lessing, par R. Zimmermann. — Esquisse de l'éthique philosophique, par Schmid. (1868.) — La religion, sa nature et son histoire, par O. Pfleiderer. — Réponse à une critique de la philosophie de l'Inconscient, par E. de Hartmann. Réplique par Reichlin-Meldegg.

Seconde livraison.

H. Ulrici. La question logique. IV. Concept, jugement, syllogisme.

Reichlin-Meldegg. L'immatérialisme, lettre à H. Collyns-Simon.

Bulletin. — La vérité et ses caractères essentiels, par Brais. — Les erreurs de l'ancienne philosophie classique, par O. Caspari. (1868.) — De studiis metaphysicis ætati nostræ accomodandis, ad philosophiæ professores L. Laurilli. (1866.) — La doctrine de Dieu. (1867.)

LA RELIGION D'ISRAEL

JUSQU'A LA CHUTE DE L'ÉTAT JUIF

PAR

Dr A. KUENEN [1]

Cet ouvrage appartient à une série de travaux dans laquelle paraissent consécutivement, sous le titre commun de : *Les principales religions*, les monographies suivantes : Dr R. Dory : *L'islamisme ;* C.-P. Tiele : *La religion de Zarathoustra, depuis son origine en Bactrie jusqu'à la chute de l'ancien empire perse ;* Dr J.-W.-G. v. Oordt : *La religion des Grecs et leurs idées populaires ;* prof. Dr A. Kuenen : *La religion d'Israël ;* Dr L.-S.-P. Meyboom : *La religion des anciens Normands ;* prof. Dr L.-W.-E. Rauwenhoff : *L'histoire du protestantisme ;* Dr A. Pierson : *L'histoire du catholicisme romain.*

Le premier volume du livre de M. Kuenen ayant été déjà analysé dans la *Revue de théologie de Strasbourg* [2], nous tâcherons d'en faire autant pour le second qui commence avec l'exil, et, quant au premier, nous nous bornerons à en expliquer le plan.

Après avoir exposé dans l'introduction son point de départ, ses sources et son plan, M. Kuenen trace, dans un premier chapitre, l'état religieux d'Israël au VIIIe siècle avant notre ère.

[1] *De godsdienst van Israïl tot den ondergang van den Joodschen staat :* Dr A. Kuenen. Haarlem, A.-C. Kruseman, 1869-1870. L'ouvrage contient deux volumes in-4, dont le premier a 504, le second 563 pages. L'auteur est professeur de théologie à l'université de Leyde.

[2] IIe série, 7e volume, deux articles par M. Carrière.

L'exposition de cet état demandant la connaissance de l'histoire antérieure du peuple, un second chapitre est consacré à ce sujet. La place importante que les prophètes occupent au VIIIe siècle oblige l'auteur à s'occuper plus longuement de leur activité. (Chap. 3.) Il trace à grands traits la marche que le développement religieux d'Israël doit avoir suivi (chap. 4), expose l'histoire de la religion de ce peuple pendant le temps de Moïse, la période des juges, le siècle de David et de Salomon, le premier siècle après le schisme, le IXe et le VIIIe siècles avant notre ère (chap. 5), et traite enfin du développement religieux de Juda depuis ce temps jusqu'à l'an 586 av. J.-C. (Chap. 6.) C'est là que commence notre tâche; nous nous proposons de suivre exactement la marche de l'auteur, en conservant la division des chapitres, ainsi que leur titre.

CHAPITRE VII

Les exilés d'Israël en Babylonie.

Après la ruine de Jérusalem et la triple déportation des juifs par Nébucadnézar, la condition du ci-devant royaume de Juda était, malgré le nombre assez considérable de ceux qui y étaient restés, déplorable au plus haut degré. Le noyau du peuple étant transporté en Babylonie, la nation d'Israël a cessé d'exister dans son propre pays, et les exilés, plus encore à cause de leur qualité que de leur nombre, peuvent désormais être considérés comme les véritables représentants de Juda et partant de tout Israël.

Nous en trouvons (Ezéch. 1 : 1, 3, etc.) une colonie, celle des compagnons de Jéchonias, à Télabib, près du fleuve Chébar (selon l'opinion vulgaire, le Chaboras, qui se jette dans l'Euphrate près de Circésium; selon d'autres une rivière plus petite et plus près de Babylone); mais, quant aux autres exilés, l'historien juif rapporte seulement qu'ils furent amenés « à Babel, » expression dont il se sert aussi pour désigner la destination de la première colonie. Il n'y a pas de doute que plusieurs

n'y poursuivissent leur métier ou ne cultivassent la terre ; cependant tous n'ayant pas l'occasion de le faire, les autres se vouaient fort probablement au commerce. Ils jouissaient donc d'une certaine liberté ; leurs anciens conservaient l'autorité qu'ils exerçaient auparavant, et M. Kuenen croit que c'est déjà dans ces temps-là que furent posés les fondements de l'institution que nous trouvons plus tard en Babylonie, institution d'après laquelle les juifs formaient une corporation indépendante, gouvernée par le *Resch Galoutha* (le chef des exilés), qui, comme l'Alabarch à Alexandrie, les représentait auprès du gouvernement.

Les catastrophes qui avaient frappé le peuple n'avaient pas modifié ses convictions religieuses. Nous retrouvons sous ce rapport parmi les exilés la même diversité qui existait après la mort de Josias. C'était d'abord le culte des dieux étrangers ; en Egypte, on continua à adorer la « reine du ciel ; » en Babylonie, Moloch et d'autres idoles. (Jér. 44 : 17, 18 ; Ezéch. 20 : 32.) Vient ensuite le parti des Jahistes politiques qui, adversaires de Jérémie, instigateurs de l'opposition contre Nébucadnésar, avaient subi les premiers la peine de la déportation. Au commencement, ils ne furent pas découragés pour cela ; les prophètes Achab, Sédécias et Sémahja consolaient leurs compagnons d'infortune par la perspective d'une prochaine délivrance, et Jérémie ayant écrit aux exilés pour les exhorter à la patience, Sémahja s'adressa même au grand sacrificateur Sophonie, à Jérusalem, pour faire enfermer Jérémie. (Jér. 29 : 1-28.) Cependant le jugement favorable que celui-ci porte sur cette première colonie (Jér. 24), la lettre même qu'il lui écrit, font conclure que parmi ces premiers exilés, il y avait aussi de ses amis. Or le cours des événements devait nécessairement renforcer ce troisième parti. — On a soutenu, de nos jours, l'opinion que l'auteur du Deutéronome ne s'est pas borné à orner ses propres lois des vieilles histoires des patriarches, de Moïse et de Josué, mais qu'en outre il a exposé à sa manière l'histoire d'Israël pendant la période des juges et des rois, qu'ainsi les livres des Juges, de Samuel et des Rois, à l'exception de quelques additions postérieures, ont été écrits par

lui, et partant peu de temps après la chute de Jérusalem. M. Kuenen ne se prononce pas ici sur cette question; toutefois il est, selon lui, plus que probable que, dans ces premières années de l'exil, des hommes, marchant sur les traces du Deutéronomiste et de Jérémie, ont invoqué l'histoire comme témoignage de leur mission divine. Il n'y avait pas de moyen plus efficace pour recommander leur manière de voir.

Parmi les premiers exilés, les compagnons d'infortune de Jéchonias (597 av. J.-C.), se trouve un homme qui mérite plus particulièrement l'attention. C'est *Ezéchiel,* fils de Buzi, qui est encore moins que les autres prophètes le représentant de son siècle. Prêtre dévoué dans le temple de Jérusalem, il fut entièrement terrassé par le coup de sa déportation. Dans la solitude et l'inactivité relatives auxquelles il se voyait condamné aux bords du Chébar, il se livrait à de sombres méditations, et impressionné de la parole de Jérémie, il considérait, de concert avec lui, les péchés de son peuple comme l'unique cause de tous ses malheurs; mais, tandis qu'en Jérémie surnageait une ineffable tristesse, Ezéchiel, souffrant lui-même, était irrité et ne se sentait nullement disposé à excuser, par compassion, la conduite de ses compatriotes.

D'après les suscriptions de ses prophéties (1 : 2; 8 : 1; 20 : 1; 24 : 1), Ezéchiel commença sa carrière prophétique dans la cinquième année après sa déportation, et dans cette année, ainsi que dans la sixième, septième et neuvième, se prononça plus ou moins explicitement sur le sort qui menaçait Jérusalem. D'après une seconde série de suscriptions (26 : 1; 29 : 1; 30 : 20; 31 : 1; 32 : 1, 17), il écrivit ses opinions sur l'avenir des peuples voisins peu de temps avant la chute de Jérusalem et immédiatement après cette catastrophe, et y ajouta une prophétie dans la vingt-septième année de son exil. (570 av. J.-C.) (29 : 17 - 30 : 19.) Les prophéties enfin sur la restauration d'Israël (33-48) sont écrites, d'après les dates de la première et de la dernière, entre l'année de la chute de Jérusalem (586 av. J.-C.) et la vingt-cinquième année de son exil. (572 av. J.-C.) Il y a cependant, selon M. Kuenen, dans ces prophéties des faits qui empê-

chent de croire que ces dates soient exactes. Quoiqu'il soit vrai qu'il ait commencé sa carrière prophétique dans la cinquième année de son exil et que quelques-unes de ses prophéties aient été écrites telles que nous les possédons dans les années mêmes d'où elles sont datées, il n'est pas probable que lorsque, après vingt-cinq ans, Jérémie se mit à faire un résumé de son activité (car son livre est, d'après M. Kuenen, un résumé fait avec une grande liberté et un art non moins grand), il se soit cru obligé de reproduire littéralement tout ce qu'il avait dit en différentes occasions.

Quelles sont les idées principales du prophète? Ce sont d'abord les *péchés* de son peuple qui l'occupent; toute l'histoire d'Israël ne se présente à lui que comme une série d'iniquités; voir le tableau qu'il en donne, chap. 20, et les allégories détaillées du 16e et du 23e chapitre.

Or il faut mettre cette idée en rapport avec son acception de la *justice de Jahveh*. Ezéchiel combat le proverbe cité aussi par Jérémie : « Nos pères ont mangé le verjus et les dents des enfants en sont agacées. » Ce n'est, selon lui, que l'impie qui est puni de ses forfaits, que l'homme pieux qui est comblé des faveurs de Jahveh, pour autant que cette impiété ou cette piété dure. Ne reculant devant aucune conséquence, le prophète développe largement cette notion de la justice de Jahveh (chap. 18 et ailleurs) et l'applique sérieusement à lui-même, en se pénétrant de la responsabilité qui repose sur lui en vertu de sa vocation de prophète. (3 : 16-21 ; 14 : 9-11 ; 33 . 1-9.) Elle est d'ailleurs parfaitement en harmonie avec l'idée que le prophète se forme de Dieu. Il ne peut oublier l'immense distance qui le sépare de lui, et si la foi à sa miséricorde et à son amour ne lui manque pas, c'est le sentiment de sa majesté, le respect et la crainte qui l'emportent. Le terme : « fils de l'homme », qu'il met plus de quatre-vingt-dix fois dans la bouche de Jahveh, l'expression dont il se sert fréquemment : « La main de Jahveh fut sur moi, » le fait que, le premier parmi les prophètes, il désigne les anges comme les interprètes des visions et comme les messagers de Jahveh au prophète, enfin la peinture détaillée de l'apparition de Jahveh,

tout a pour but de produire une vive impression de la majesté inaccessible de Dieu. L'idée qu'on se fait de Jahveh devient plus élevée et plus pure, mais il se forme en même temps un large abîme qui le sépare de l'homme.

La justice de Jahveh s'étend sur le *monde païen* aussi bien que sur Israël. C'est surtout de l'avenir de Tyr (chap. 26-28) et de l'Egypte (chap. 29-32) qu'Ezéchiel s'occupe. Quelque puissants que ces peuples puissent être (et le prophète se plaît à dépeindre la magnificence de Tyr avec une exactitude qui donne à sa prophétie une valeur inestimable pour l'archéologie), leur ruine est inévitable. Quant à l'avenir d'Israël, Ezéchiel en parle avec une certitude non moins grande. De même que ses prédécesseurs, il croit au retour des Israélites dans leur patrie, à la réunion de Juda et d'Ephraïm, à la restauration de la dynastie de David, à la renaissance morale du peuple. (17 : 22-24; 34; 36 : 16-38; 37.) Ce qu'il y a en lui de caractéristique à cet égard, c'est : 1° l'idée symbolique des ossements qui retournent à la vie (37 : 1-14); 2° l'attente d'une dernière tentative des peuples païens, Rôsch, Mésech, Tubal, etc., sous la conduite de Gog, contre Israël, tentative dans laquelle ils seront foudroyés, par la main de Jahveh, avant même d'avoir franchi les frontières de Canaan. (Chap. 38, 39. Le fait qu'Ezéchiel, pour indiquer Gog, nous renvoie aux paroles des prophètes précédents, sans que nous puissions trouver quelque part l'annonce d'une telle attaque, prouve évidemment, selon M. Kuenen, d'un côté, la grande liberté avec laquelle Ezéchiel explique leurs paroles, tout en reconnaissant qu'ils ont une mission de Jahveh, et, d'un autre côté, le fait que toute cette peinture, qui se caractérise d'ailleurs moins par son élévation et sa verve que par sa grande exactitude et sa prolixité, n'est pas le produit d'un enthousiasme prophétique, mais d'une calme réflexion); 3° le tableau de la nouvelle économie (chap. 40-48) qui s'établira après le retour d'Israël dans sa patrie, tableau qu'on peut nommer le plan complet de l'organisation du nouvel Israël.

Or, en remarquant que ce tableau ne contient pas seulement des ordonnances sur la reconstruction du temple, etc., mais

aussi sur l'inauguration de l'autel des holocaustes, sur les conditions d'admission dans le sacerdoce, sur les vêtements et la pureté des prêtres, sur les fêtes et les sacrifices, M. Kuenen se demande à quoi tout cela aurait servi si, du temps d'Ezéchiel, le Pentateuque tel que nous le possédons avait existé, surtout parce qu'il résulte de la comparaison de ces deux séries de préceptes que les rapports de ceux d'Ezéchiel avec les ordonnances sacerdotales du Pentateuque, sont ceux d'un projet provisoire en regard d'une loi définitive. Pour citer un exemple : lors de la réformation de Josias, tous les lévites avaient, d'après le Deutéronome, le droit de faire le service comme prêtres de Jahveh ; Ezéchiel désire un autre arrangement *pour l'avenir*. Selon lui, « les fils de Tsadok » seuls sont dignes de cet honneur, les autres l'ont perdu ; ayant été les premiers à commettre l'idolâtrie, ils n'auront désormais que les fonctions subordonnées. (44 : 10-16 et ailleurs.) Dans les lois du Pentateuque, la distinction des prêtres et des lévites est fondée sur leur origine même; les premiers, en tant que fils d'Aaron, ont le droit exclusif du sacerdoce. Or si ce précepte avait été connu du temps d'Ezéchiel, celui-ci aurait fait abstraction de son explication historique. La comparaison d'autres détails mène, selon notre auteur, au même résultat ; il en conclut qu'Ezéchiel n'a connu que le Deutéronome et « le livre de l'alliance » (Ex. 20 : 22 - 33 : 23 ; comp. 24 : 7), qu'il suppose continuellement et que partant les autres lois du Pentateuque sont d'une date plus récente.

Le tableau qu'Ezéchiel trace d'Israël régénéré est d'ailleurs d'un grand intérêt pour la connaissance psychologique du prophète ; il nous fait connaître la certitude inébranlable de sa foi et son amour ardent pour le culte public. Parmi ses contemporains, sa parole semble avoir été fort peu goûtée (33 : 30-33) ; dans la génération suivante, qui était témoin de la délivrance, elle avait encore une influence fort peu apparente ; un siècle environ après la mort du prophète, elle exerçait une immense influence sur la régénération d'Israël.

Après la mort de Nébucadnézar (561 av. J.-C.), son fils et successeur, Evil-Mérodac, mit en liberté Jojachin et l'admit à la

cour; mais si cette délivrance de son roi avait donné de l'espoir au peuple captif, ses espérances furent trompées. Evil-Mérodac, tué en 559, fut remplacé par son beau-frère Nériglissar. Après lui, son fils, Laborosoarchod, monta sur le trône; mais celui-ci étant devenu, après un règne de neuf mois, la victime d'une conjuration, Nabonédus ou Nabunita s'empara du pouvoir. (555 av. J.-C.)

Cependant les Perses s'étant débarrassés, en 558, de la suprématie des Mèdes, franchissaient le Tigre, après plusieurs victoires, sous la conduite de Cyrus. Nabunita subit une grande défaite; sa capitale, Babylone, défendue par son fils Belsatsar, succomba à une ruse de guerre, et la puissante monarchie chaldéenne devint une province du grand empire perse. (538 av. J.-C.)

Ces événements devaient vivement intéresser les juifs exilés. Depuis l'an 558, nous remarquons parmi eux un nouvel élan, se manifestant par l'enthousiasme prophétique. Tout en avouant que l'on n'a pas encore trouvé la réponse satisfaisante sur la question de l'origine et de la date de toutes les prophéties ajoutées à celles d'Esaïe, M. Kuenen regarde pourtant comme évidemment démontré que les prophéties Esa. 13 : 1; 14 : 23; 21 : 1-10, 34, 35, 40-48 ou 49 ont été écrites dans le pays de l'exil avant la chute de la monarchie chaldéenne. Elles nous apprennent en outre, par leur parenté avec Jér. 50 et 51, que ces derniers morceaux n'ont pas Jérémie pour auteur, mais qu'ils furent écrits sous son nom vers la fin de l'exil. Or il n'est pas étonnant que la *ruine prochaine de l'empire chaldéen* et de la *délivrance des Israélites* forme le sujet principal de toutes ces prophéties. (Esa. 14 : 1-23, 34, 35, 46, 47; Jér. 50, 51.) Elles étaient cependant bien loin de répéter simplement ce qui avait déjà été dit. Quoique, d'après M. Kuenen, il n'y ait aucun rapport entre les grandes conquêtes de Cyrus et le sort des exilés dans l'empire chaldéen, il avoue que, d'après l'intime conviction des prophètes, toutes les entreprises de Cyrus ne furent couronnées d'un si brillant succès qu'à cause des Israélites. Or, on comprend dès lors combien ces événements devaient développer et modifier l'idée qu'on se formait de Jahveh. Déjà

avant l'exil, les prophètes avaient considéré les faits d'une importance prédominante comme des dispositions de Jahveh en faveur de son peuple. Ce n'est cependant qu'à présent que se forme chez eux la ferme conviction que Jahveh règne sur toute l'Asie, qu'il en modifie la condition conformément aux besoins de son peuple, qu'ainsi la révolution violente dont ils étaient les témoins n'était que l'accomplissement des promesses que Jahveh avait faites par Jérémie et les autres prophètes. L'idée qu'on se formait de sa *puissance* et de sa *prescience* devait s'en ressentir et gagna toujours plus en élévation.

C'est surtout le second Esaïe, l'auteur d'Esa. 40-66, qui en appelle à ces événements pour exalter la *supériorité* de Jahveh. Poussé d'un côté par le spectacle de Babylone, « ce pays des idoles » (Jér. 50 : 38), de l'autre par ce sentiment de l'élévation de Jahveh, il démontre avec un sarcasme mordant l'entière nullité des idoles. D'ailleurs, si ses prédécesseurs avaient reconnu *l'unité de Jahveh*, ils ne s'étaient pas étendus sur ce sujet. Le second Esaïe, au contraire, pose le monothéisme de la manière la plus rigoureuse. Il est vrai que la majesté inaccessible de Jahveh pouvait faire douter de sa présence bienfaisante; mais le second Esaïe n'en doute nullement, et c'est dans le même discours où il parle avec tant de force de la distance infinie qui sépare l'humanité de Jahveh, que nous trouvons ces sublimes paroles : « Pourquoi donc dirais-tu, ô Jacob, et pourquoi parlerais-tu ainsi, ô Israël : ma voie est cachée à l'Eternel et mon droit est inconnu à mon Dieu, » etc. (Esa. 40 : 27-31 ; comp. 49 : 14-16 ; 57 : 15, etc.) Cependant, *l'élection d'Israël par Jahveh*, n'était-elle pas directement contraire à ce que Jahveh, en tant que le seul Dieu, devait à toutes les nations ? Cette question se posa, et le second Esaïe aussi consacra ses forces à y donner une réponse satisfaisante.

Rien n'est plus loin de la pensée du prophète que l'idée qu'Israël aurait pu prétendre par ses propres vertus à la distinction qui lui est tombée en partage. Au contraire, le prophète pleure continuellement sur les péchés et les iniquités de son peuple. La cause de l'élection d'Israël ne se trouve qu'en Jahveh, dans son amour, dans sa fidélité. (Esa. 43 : 3, 4, 25 et aill.) Seule-

ment ce rapport intime entre le seul Dieu et un seul peuple, comment peut-il se justifier? M. Kuenen ne prétend pas que le prophète ait agité cette question sous cette forme, mais il trouve chez lui deux idées étroitement liées au problème; ce sont ses idées sur le *serviteur de Jahveh* et sur *la vocation de celui-ci vis-à-vis du monde païen.*

D'après M. Kuenen, le prophète désigne comme le « serviteur de Jahveh » le peuple d'Israël même (Esa. 41 : 8; 44 : 2, 3, 21; 45 : 4; 49 : 1-7 et ailleurs), non pas le peuple réel, mais le vrai Israël, c'est-à-dire la meilleure partie du peuple, qui possède réellement les qualités qui devaient le caractériser tout entier; distinction vague et peu précise. Or en nous rappelant qu'il y eut de tout temps des prophètes qui appartenaient à cette meilleure partie, nous ne sommes pas étonnés de voir que parfois le serviteur de Jahveh est dépeint d'une manière qui fait penser en premier lieu aux prophètes. (Esa. 44 : 26; 50 : 4-10; 61 : 1-3 et ailleurs.) Selon l'acception de la justice de Jahveh, le sort de chaque homme devant répondre à son état vis à-vis de Jahveh, « le serviteur de Jahveh » n'était cependant pas exempté de l'humiliation et des douleurs de l'exil. Comment expliquer ce fait? D'après le prophète : *le serviteur de Jahveh souffre en tant qu'il appartient à Israël; il porte les péchés de son peuple.* Il y a plus : la souffrance « du serviteur » n'est pas seulement une triste nécessité qui lui est imposée par Jahveh; c'est sa tâche à lui de porter cette souffrance; en le faisant, il devient une bénédiction pour son peuple, ainsi que pour le monde païen. (Esa. 49 : 4, 7; 50 : 5, 6, 10 et la sublime description, Esa. 52 : 13 - 53 : 12.)

La réflexion religieuse gagne donc en profondeur. L'acception spirituelle d'Israël fait perdre à l'élection de ce peuple son caractère arbitraire et lui donne une couleur éthique. En expliquant en outre la souffrance des fidèles par leur rapport avec tout le peuple, le second Esaïe fait un grand pas en avant dans la théodicée.

Tout cela devient encore plus évident quand nous fixons notre attention sur *l'œuvre du serviteur de Jahveh.* Le second Esaïe partage l'espérance *religieuse*, aussi bien que *politique*,

que tous les peuples serviront un jour Israël, et pour lui aussi cette conversion est la suite d'un miracle. Mais à côté de ces idées s'en trouvent d'autres d'une tout autre tendance. Ce sont celles concernant l'activité du serviteur de Jahveh parmi les païens. L'influence qu'il exerce sur eux a un caractère entièrement moral; sa prédication, ses souffrances, leur laissent une si vive impression, qu'ils se convertissent à Jahveh; et reconnaissant l'intime relation entre lui et son serviteur, ils portent la gloire de ce dernier à son faîte. (Esa. 42 : 1, 4, 6; 49 : 1, 6, 7; 52 : 13-15; 53 : 11, 12.) On pourrait douter que l'acception politico-religieuse de la gloire d'Israël dans les prophéties ajoutées au livre d'Esaïe soit du même prophète que ces dernières idées; il est en tout cas évident que celles-ci ne sont que des indications, des présomptions, pour ainsi dire, qui franchissent déjà les limites de la religion juive en formant la transition à un universalisme qui, d'après M. Kuenen, mérite d'autant plus notre attention qu'il n'est pas introduit du dehors, mais qu'il est le fruit du développement religieux d'Israël. Il n'est donc pas étonnant que même des prophètes et des poëtes postérieurs ne les aient pas recueillies et développées et qu'elles n'aient fait que très peu d'impression sur ses contemporains. La grande foule du peuple, préoccupée des grands événements qui s'accomplissaient, ne s'intéressait qu'aux présages d'une prochaine délivrance. C'était là aussi le principal contenu des prophéties de ce temps.

Un fait vient encore expliquer cet enthousiasme. Les idées et les usages religieux des Babyloniens étant entièrement contraires à ceux des juifs, ceux-ci devaient être singulièrement frappés par la ressemblance entre leur religion et celle des Perses. Elle devait les fortifier dans leur confiance en Cyrus. Si Jérémie avait déjà nommé Nébucadnézar le serviteur de Jahveh (Jér. 25 : 9; 43 : 10), le second Esaïe va beaucoup plus loin. Tout en reconnaissant que Cyrus n'appartient pas à la religion de Jahveh (Esa. 45 : 4), il l'appelle l'oint de Jahveh (Esa. 45 : 1) et l'indique même comme « celui qui invoque le nom de Jahveh. » (Esa. 41 : 25.) Si le prophète ne s'est pas rendu compte du rapport entre les deux religions, il n'est pas moins évi-

dent pourtant, d'après M. Kuenen, qu'il n'a pas considéré Cyrus comme un idolâtre ordinaire.

Après la prise de Babylone, Cyrus devait nécessairement fixer son attention sur les juifs. Quoiqu'il soit évident que le récit de Josèphe (Ant. 11 : 1, § 1, 2), qui attribue les dispositions bienveillantes de Cyrus à l'influence sur son esprit de la prophétie d'Esaïe (Josèphe tient Esa. 40-66 pour l'ouvrage du contemporain d'Ezéchias), ne soit qu'une pure combinaison de sa part, il se peut que Cyrus, ayant appris que les Juifs mettaient leur attente en lui, ait trouvé dans ce fait un stimulant pour se montrer bienveillant envers eux. Mais en dehors de cela, il devait être disposé à le faire. La Palestine formait la limite du grand empire qu'il s'efforçait de fonder; il était dans son intérêt d'y avoir une population qui lui fût attachée et qui choisît son parti dans une guerre éventuelle; or il n'y avait pas de moyen plus efficace pour cela que de renvoyer les juifs dans leur pays. Dans la première année de son règne sur Babylone (538 av. J.-C.), Cyrus proclama un édit dans ce sens, édit à la vérité dont la forme, d'après l'historien juif (Esdr. 1 : 2-4), est d'une couleur trop juive pour être authentique. Il est cependant historiquement constaté que Cyrus n'a pas seulement permis le retour des Israélites, mais qu'il a encore favorisé la reconstruction du temple, en leur rendant les vases sacrés. (Esdr. 6 : 1-5; 1 : 7-11.) D'après deux récits de l'Ancien Testament, 42 360 pères de famille, formant avec les femmes et les enfants environ 200000 personnes, profitèrent de la permission de Cyrus. (Esdr. 2 : 64; Néh. 7 : 66.) Alors même que ce chiffre serait trop élevé, le nombre de ceux qui retournèrent en Palestine doit avoir été considérable. Ils étaient conduits par Zorobabel, fils de Séaltiel, descendant de David, comme *nathirsatha* (gouverneur), (Esdr. 2 : 63; Néh. 7 : 65, 70) et par Josué, petit-fils du grand sacrificateur Séraja, tué en 586 par Nébucadnézar. (2 Rois 25 : 18; Jér. 52 : 24; 1 Chron. 6 : 14, 15.)

Nous avons parlé de l'isolement d'Ezéchiel; ce que nous savons du second Esaïe et de ses contemporains le rend encore plus évident. Il y a sans doute quelques points de rapport entre eux et Ezéchiel. Le second Esaïe aussi nomme la sanctification

du sabbat comme un des traits caractéristiques de l'homme juste (Esa. 56 : 1-7) et nous rappelle ainsi des paroles d'Ezéchiel sur ce même sujet. (Ezéch. 20 : 12, 20, 21 ; 22 : 8, 26 ; 23 : 28, etc.) Mais quoique ces paroles doivent être attribuées au second Esaïe et non à un prophète postérieur en Juda, on peut assurer qu'en général l'esprit sacerdotal d'Ezéchiel n'existait pas parmi les exilés lors de l'affranchissement par Cyrus. Ezéchiel tient fort à la descendance des prêtres de Tsadok ; le second Esaïe déclare, au contraire, que Jahveh prendra des Israélites ramenés de partout à Jérusalem pour en faire des sacrificateurs et des lévites (Esa. 66 : 21), et il parle des jeûnes d'une manière antilégale. (Esa. 58 : 3-7.) Comment donc expliquer le fait que, peu de temps après, la conception sacerdotale de la religion trouva de nombreux partisans parmi ceux qui étaient restés en Babylonie, comme si Ezéchiel, non-seulement comme individu, mais dans toute une école, revivait parmi eux ?

A considérer les grandes difficultés du voyage, etc., on ne saurait nier que ceux qui restaient en Babylonie ne fissent un choix *sensé ;* par contre, ils s'exposaient au reproche d'être fort peu zélés pour la religion de Jahveh et le culte public. Nous ne savons pas quels motifs impérieux les portaient à rester ; mais la députation au temple de Jérusalem, environ 520 av. J.-C. (Zach. 6 : 9-15), le tendre amour de Jérémie pour son peuple et pour la religion de Jahveh (Néh. 1 : 1-2 : 8), surtout le caractère d'Esdras et de sa colonie (458 av. J.-C.), prouvent que ce n'était pas parce l'intérêt pour la religion de leurs pères s'était éteint. Seulement comment savons-nous que la conception *sacerdotale* de la religion régnait parmi eux ? Le Pentateuque et le livre de Josué nous le montrent.

Il y a dans ces livres un grand nombre d'*éléments sacerdotaux,* c'est-à-dire de morceaux d'un contenu législatif et historique, écrits dans l'intérêt des prêtres et dans un esprit sacerdotal. Quant aux *lois* elles contiennent : les ordonnances sur la fête de Pâque (Ex. 12 : 1-28, 43-50), les préceptes concernant le tabernacle et la consécration des prêtres (Ex. 25 : 1-31 : 17), avec le récit détaillé de leur exécution (Ex. 35-40), tous les

décrets du livre du Lévitique, enfin la plus grande partie des Nombres, renfermant des lois et des morceaux à moitié historiques, dont la tendance législative saute aux yeux. (Nomb. 3-6; 8 : 23-9 : 14; 10 : 1-9, 15, 18, 19, 28-30, 34, 35; Nomb. 1; 2; 7; 8 : 1-22; 9 : 15-23; 26; 27 : 1-11; 31; 36.) M. Kuenen les partage en *trois* groupes : 1° quelques lois sur ce qui est pur et impur, sur le culte et les prêtres, qu'on trouve fondues avec des lois plus récentes (Lév. 18-23; 25; 26); 2° un système complet d'ordonnances sacerdotales dont l'auteur connut et adopta le premier groupe; les lois (Ex. 12 : 25-31; Lév. 1-17; 24; 27) et la plupart des morceaux sacerdotaux des Nombres en font partie; 3° les additions plus récentes, en général étroitement liées aux morceaux antérieurs de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Quant aux *morceaux historiques*, le premier récit de la création (Gen. 1 : 1-2 : 3) et tous les morceaux apparentés du Pentateuque et du livre de Josué y appartiennent. Ils sont du même auteur que le second groupe de lois, avec lequel ils forment un tout, nommé, d'après Ewald, *Le livre des origines*. Peut-être y a-t-il parmi ces récits quelques additions plus récentes placées alors au même rang que le troisième groupe de lois.

Or les lois du premier et du second groupe et les récits historiques qui y appartiennent furent écrits, en Babylonie, entre l'an 538 et 458 av. J.-C.

Preuves : 1° Lorsqu'Ezéchiel, en l'an 572 av. J.-C., écrivit sa description du nouvel état juif (Ezéch. 40-48), il n'y avait encore ni règlement écrit sur le culte, ni complète législation sacerdotale, ni les lois du second groupe. 2° Il n'y a dans les prophéties écrites vers la fin de l'exil aucune trace ni de ces lois, ni de l'esprit qu'elles respirent. 3° Dans l'an 458, Esdras se rendit à Jérusalem, ayant dans la main la loi de son Dieu (Esdr. 7 : 14, 15), afin de l'introduire en Juda où elle était encore inconnue. (Néh. 8 : 15-18.) Or cette loi n'est autre que la législation sacerdotale. En voici donc l'élaboration, d'après M. Kuenen. Ezéchiel, en exprimant ses désirs pour l'avenir, commença à écrire les traditions sacerdotales. Les prêtres, à Babylone, marchèrent sur ses traces. Lév. 18-26 est le reste

d'un premier échantillon de cette législation ; d'autres suivirent, jusqu'à ce qu'enfin un système complet, enchâssé dans un cadre historique, se trouva formé. Une activité aussi zélée des prêtres dans le pays de l'exil peut paraître étrange, mais 1° la tâche du prêtre embrassant encore, outre le culte, une partie de la juridiction et l'exposition de la doctrine du pur et de l'impur, il était naturel que dans un pays étranger on attachât toujours plus d'importance à ce dernier point, et que le prêtre gardât non-seulement ses fonctions, mais aussi ses honneurs ; 2° ceux même qui étaient restés en Babylonie continuaient à espérer une restauration de l'état juif. Les prêtres n'avaient donc aucune raison pour se soustraire à leur tâche, au contraire, les prophètes s'étant joints à ceux qui retournaient en Juda, ils devenaient de plus en plus les chefs naturels de leur peuple. 3° Le besoin d'édification qui se manifesta parmi les Juifs, en Babylonie, devait les encourager. Quand on voit qu'après le retour d'Esdras les juifs commencent à avoir des réunions, surtout destinées à la lecture de la loi, on peut en conclure que cet usage, qui était en effet le moyen le plus naturel de subvenir au manque de temple, existait déjà en Babylonie. Il devait être un puissant aiguillon pour l'œuvre des prêtres. Or le fait que plusieurs « docteurs » se rendirent en Juda avec Esdras (Esdr. 8 : 16) vient à l'appui de cette opinion. 4° Le contact avec la religion des Perses devait exercer une certaine influence. Le fait qu'ils y trouvaient une religion qui pouvait se mesurer avec la leur, et une législation religieuse qui réglait la vie et le culte dans tous ses détails, devait pousser les prêtres à se rendre compte de ce qu'ils possédaient et à en faire pour ainsi dire l'inventaire.

Pour connaître entièrement l'état religieux des juifs en Babylonie, M. Kuenen examine encore de quelle manière les prêtres se représentaient la marche du développement historique, et quel était leur idéal. C'est ce que *le livre des origines* nous apprend. L'auteur trahit son caractère de *prêtre* par son amour de la religion de Jahveh et des priviléges du sacerdoce, puis de *statisticien* par son amour de l'ordre et de la symétrie, qui lui fait distinguer les différentes périodes et indiquer entre

elles une gradation régulière. La réalité historique n'a pour lui que peu de valeur ; il lâche la bride à sa fantaisie qui cependant n'est pas très poétique ; ses descriptions témoignent de beaucoup de talent, mais elles sont sèches et monotones, surtout quand il les donne comme des actes authentiques, quoiqu'elles ne soient rien moins que cela. Les récits qu'il trouvait de l'histoire d'Israël ne le satisfaisaient guère ; l'organisation du culte, etc., exposée défectueusement par le Deutéronomiste, y manquait, tandis qu'il y trouvait beaucoup de choses qui ne cadraient pas avec sa manière de voir. Il les laissa donc de côté, et n'adopta que les lois sacerdotales placées par M. Kuenen dans le premier groupe.

L'auteur commence par le récit de la création (Gen. 1), qui a pour but d'expliquer l'institution du sabbat. (Gen. 2 : 1-3.) Vient ensuite la première période de l'histoire de l'humanité. L'auteur n'en donne qu'une généalogie contenant, d'Adam jusqu'à Noé, *dix noms* empruntés à d'anciens documents, auxquels il ajoute l'année de la naissance et l'âge de chacun. (Gen. 5.) Ce n'est pas de l'histoire, ce n'est pas même de la légende, c'est un système artificiel construit d'après quelques noms mythiques. Suit le récit du déluge, joint plus tard à celui qu'un de ses prédécesseurs en avait tracé (Gen. 6-8) et se terminant par le récit de l'alliance de Dieu avec Noé (Gen. 9 : 1-16), dans lequel il prépare la défense mosaïque de manger le sang. (Lév. 3 : 17 et aill.) Suit l'énumération des descendants de Noé, d'abord soixante-dix nations, grandes et petites, nées de ses trois fils, puis les descendants de Sem jusqu'à Abraham, au nombre de dix, dont la liste est le pendant de celle d'Adam jusqu'à Noé. (Gen. 10 : 1-7, 13-32 ; 11 : 10 ss.) Le départ d'Abraham pour Canaan n'est pour lui, contrairement à un récit précédent (Gen. 12 : 1-3), qu'une migration ordinaire. (Gen. 11 : 27-32 ; 12 : 4*b*, 5.) Il insiste sur l'alliance de Dieu *[El-Shaddaï]* avec Abraham ; le signe en est *la circoncision* (Gen. 17), qui nous fait faire un pas de plus vers le mosaïsme. La vie des patriarches est traitée très brièvement. (Au *Livre des origines* appartiennent Gen. 19 : 29 ; 21 : 1*b*-5 ; 23 ; 25 : 7-20, 26 *b* ; 26 : 6, 34, 35 ; 27 : 46 - 28 : 9 ; 31 : 17 *b*, 18 ;

33 : 18, 19 ; 35 : 6*a*, 9-16, 23-29 ; 36 ; 37 : 1, 2*a* ; 46 : 5*b*, 27 ; 47 : 7-11, 27, 28 ; 48 : 3-6 ; 49 : 1*a*, 28*b*-33 ; 50 : 12, 13, 22.) L'auteur n'abonde en détails que dans le récit de la négociation d'Abraham avec les Héthites pour l'achat de la tombe de Sara (probablement parce qu'elle donne raison du droit des Israélites sur Canaan), et dans ses annotations chronologiques. Suit une courte indication sur l'oppression en Egypte, dont la durée est indiquée comme étant de quatre cent trente ans, juste le double du temps entre la migration d'Abraham et l'établissement en Gosen. M. Kuenen conclut en outre du fait que le départ des Israélites d'Egypte a lieu 2666 ans après la création du monde, que l'auteur, de même que le Babylonien Bérose et l'Egyptien Manéthon, a eu un système chronologique à lui, dans lequel la durée du monde est évaluée à 4000 ans, le départ d'Egypte ouvrant le dernier tiers. La jeunesse de Moïse et son séjour en Madian sont passés sous silence. Avec Moïse commence une nouvelle période de la révélation de Dieu : il se révèle comme Jahveh (Ex. 6) et annonce une nouvelle alliance. Le récit de l'affranchissement des Israélites est fondu avec les anciens documents sur ce fait. (Au *Livre des origines* appartiennent Ex. 12 : 1-23, 28, 37, 40-51.) Ce qui est caractéristique chez notre auteur, c'est la manière dont il rattache l'institution de la fête de Pâque à la dernière des plaies qui ont frappé l'Egypte ; il trahit entièrement son caractère sacerdotal dans la manière dont il fait conclure l'alliance entre Jahveh et Israël. Moïse reçoit d'abord des préceptes détaillés sur la construction du tabernacle, etc. (Ex. 25 : 1-31 : 17.) Suivent d'autres révélations de Jahveh données dans le tabernacle même soit à Moïse seul, soit à lui et à Aaron, sur les choses relatives au culte, au sacerdoce, etc. (Voir le livre du Lévitique.) Puis, dans la seconde année après la sortie, le dénombrement de tout Israël (Nomb. 1), l'arrangement de l'armée (Nomb. 2), la séparation de la tribu de Lévi pour le service du sanctuaire. (Nomb. 3 : 5, etc. ; 8 : 5, etc.) Peu de temps après, le peuple, sur le point d'entrer en Canaan (Nomb. 10 : 11-28), est condamné à un séjour de 40 ans dans le désert. (Nomb. 13 et 14 ; le récit en est fondu avec les anciens documents.) L'auteur rapporte (Nomb.

15; 16 (en partie) 17-19) quelques particularités et lois de cette période qui finit par l'établissement dans le pays au delà du Jourdain et la mort de Moïse. (Nomb. 26-31; 32 (en partie); 33-36; Deut. 32 : 48-51; 34 : 1-3, 5, 7-9 appartiennent au *Livre des origines*.)

D'après M. Kuenen, l'auteur veut donner : 1° un tableau d'Israël du temps de Moïse, 2° des lois pour l'avenir. Il s'agit ici de l'idée que l'auteur s'est formée du passé. D'après deux dénombrements faits dans la 2e et la 40me année après la sortie, le peuple compte, à l'exclusion de la tribu de Lévi, 600 000 hommes. (Nomb. 1; 26.) Ces listes mêmes dénoncent, aux yeux de M. Kuenen, leur non-authenticité par le fait que, tandis que le chiffre total demeure le même, le nombre des hommes de chaque tribu varie considérablement dans les deux listes, quoiqu'il en y ait toujours six dépassant le chiffre moyen de 50 000 hommes et six au-dessous. L'auteur divise ces 600 000 hommes en quatre groupes, le premier sous la conduite de Juda à l'orient, le second sous Ruben au midi, le troisième sous Ephraïm à l'occident, le quatrième sous Dan au nord, ce qui d'après M. Kuenen n'est nullement historique, parce que cela est impossible à exécuter. Au milieu se trouve la tribu de Lévi, rangée autour du tabernacle. Celui-ci qui, d'après les documents antérieurs, était une simple et petite tente, dressée en dehors du camp (Ex. 33 : 7 et aill.), est représenté comme une tente grande et splendide, construite d'après le modèle du temple de Salomon (Ex. 25-27); l'arche y est soigneusement masquée à tous les regards. (Nomb. 21.) C'est *le seul endroit* où il soit permis de sacrifier (Lév. 17); le Deutéronomiste avait reconnu que cette unité n'existait pas dans le désert. (Deut. 12 : 8, 9.) L'auteur non content de faire faire l'élection des lévites par Moïse lui-même (Nomb. 3 : 5 etc.; 8 : 5 etc.), établit en outre une distinction marquée entre les descendants d'Aaron et les autres lévites (Ex. 28 : 29; Nomb. 18 : 3, 7), distinction maintenue par Jahveh lors de la révolte de Coré. (Le récit de notre auteur sur les prétentions de Coré (Nomb. 16 : 6-11, 16-22, 35) est fondu avec un récit antérieur sur la révolte de Dathan et d'Abiram. (Nomb. 16, 17.) Il attribue enfin au sou-

verain sacrificateur, jusque-là *primus inter pares*, un rang supérieur aux autres prêtres. (Ex. 28 : 2-38 ; Lév. 21 ; 22 ; Nomb. 20 : 26, 28.) L'auteur nous propose ainsi tout un système hiérarchique ; et si Aaron, malgré toutes les distinctions qu'il lui accorde, est inférieur à Moïse, Eléasar est déjà supérieur en rang à Josué. (Nomb. 24 : 17 ; 27 : 18-23 ; Jos. 14 : 1 ; 21 : 1.)

Il faut relever encore les trois points suivants : 1° L'auteur donne pour motif du privilége des lévites leur adoption par Jahveh comme remplaçants des premiers-nés épargnés lors de la sortie d'Egypte. (Nomb. 3 : 11-13, 39-51.) 2° Il veille soigneusement sur les revenus des prêtres. (Nomb. 18.) 3° Il assigne aux prêtres et aux lévites 48 villes particulières avec les jardins qui les entourent. (Nomb. 35 : 1-8.) Mais cette disposition, impossible à exécuter dans les détails, et dont nous ne trouvons aucune trace dans les autres documents historiques, n'est d'après M. Kuenen qu'une invention de l'auteur.

L'auteur ne parle que peu de l'établissement des Israélites en Canaan (Jos. 4 : 15-17, 19 ; 5 : 10-12), mais il s'étend d'autant plus sur le partage de Canaan entre les douze tribus. L'auteur veut qu'il se fasse par *le sort*, et d'autre part que chaque tribu reçoive selon sa grandeur, contradiction qui prouve à M. Kuenen le caractère non historique de tout ce récit. (Nomb. 34 : 13-29 ; comp. 33 : 54 ; Jos. 14 : 1, 2 ; 15 : 1, etc. ; 18 : 10.)

M. Kuenen conclut que le *Livre des origines* a une immense valeur, non pas comme document du passé, mais comme un témoignage du présent, comme *fait historique*, comme une preuve incontestable que le prêtre en Babylonie sentait le besoin de reconstruire le passé, afin de faire entrer dans la conscience du peuple ses idées religieuses. Or il a réussi ; son acception du passé est demeurée traditionnelle jusqu'à nos jours.

CHAPITRE VIII

L'établissement de la hiérarchie et l'introduction de la loi.

Appartenant aux tribus de Juda et de Benjamin (Esdr. 2 : 21-35 ; Néh. 7 : 26-38), les juifs qui retournaient en Canaan se regardaient néanmoins (témoin l'usage fréquent qu'ils font du nombre douze (Esdr. 2 : 2 ; 6 : 17) comme les vrais représentants de tout Israël. Il faut remarquer dans leur rangs : 1° La proportion des prêtres au nombre de 4000 et des autres employés du temple au nombre de 341 (360) (Esdr. 2 : 36-58 ; Néh. 7 : 39-60), qui prouve que ces derniers, destinés à des fonctions inférieures, se sentaient moins pressés de rentrer dans leur pays. 2° La distinction entre les lévites et les chantres, les portiers, etc., (Esdr. 7 : 7, 24 ; Néh. 7 : 1 et aill.), qui fait voir que les fonctions du temple n'étaient pas encore bornées à la tribu de Lévi.

Ayant commencé sans délai à rebâtir le temple (Esdr. 3 : 1-13), les juifs furent bientôt empêchés de continuer, car les habitants du ci-devant empire des dix tribus s'étant vainement offerts pour y prendre part, réussirent auprès du roi des Perses à faire échouer le projet des nouveaux venus. (Esdr. 4 : 1-5.) M. Kuenen place ici un mot sur l'origine et le point de vue religieux de ces habitants du ci-devant royaume d'Ephraïm. Après la déportation d'une grande partie de ce peuple, les rois d'Assyrie avaient envoyé dans le pays des colons de Babylone, de Cuth, etc. (2 Rois 17 : 24 ; Esdr. 4 : 10.) Ceux-ci, se confondant de plus en plus avec des Israélites, acceptaient tant soit peu leur religion ; mais comme dans le nord du pays il y avait toujours des Israélites indépendants, les colons devaient continuer d'être désignés comme des *non-Israélites*, qui n'avaient servi Jahveh que depuis peu de temps. (Esdr. 4 : 2.) C'était une raison suffisante pour que leurs offres ne fussent pas acceptées, tandis que les Israélites indépendants (à ce que M. Kuenen conclut du fait que le nord du pays est plus tard habité par des juifs

(1 Maccab. 5 : 9, 14, 17, etc.) furent admis à coopérer à l'œuvre des juifs. Irrités contre ceux-ci à cause de leur refus, les colons ne se laissèrent pourtant pas détourner de la religion de Jahveh. Plus tard ils construisirent même un temple pour lui sur le mont Garizim, et acceptèrent le nom de « fils d'Israël. » Les juifs cependant ne les reconnaissaient pas comme des frères, et les nommaient Cuthiens ou Samaritains.

Ce ne fut qu'après quinze ans, dans la deuxième année du règne de Darius, fils d'Hystaspe, que, grâce aux efforts des prophètes Aggée et Zacharie (auteur de Zach. 1-8), on recommença activement la reconstruction du temple (Agg. 2 : 21-24 ; Zach. 3 ; 4 ; 6 : 9-15), qui fut achevé en quatre ans. (Esdr. 6 : 14-22.) La condition n'était cependant nullement ce qu'on avait espéré ; la réalité ne répondait pas aux attentes ; les prophètes devaient s'en ressentir, ils manquaient de tout enthousiasme. Aggée se caractérise par sa simplicité et un manque complet d'élévation. Zacharie, plus que lui dépendant de ses prédécesseurs, ressemble à Ezéchiel ; ses visions trahissent plus d'art et de réflexion que d'inspiration. En un mot leurs discours bien médités ne sont qu'un écho de la parole vraiment prophétique. D'après M. Kuenen, on trouve même chez Zacharie des traces de l'influence de la religion perse, par exemple dans l'idée « des sept yeux de Jahveh qui parcourent toute la terre » (Zach. 4 : 10), et dans la manière dont il parle de Satan. (Zach. 3.)

Nous manquons entièrement de renseignements sur ce qui se passa en Juda dans la période qui va de 516, l'an de l'achèvement du temple, jusqu'à 458, époque de l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, et qui, d'après M. Kuenen, est la période *de la naissance de la hiérarchie*. Si, à côté du gouverneur perse, il y avait encore de la place pour une autorité *nationale*, c'était sans doute le grand sacrificateur qui pouvait le mieux y prétendre. Sa dignité, étant héréditaire, ne manquait pas de stabilité ; représentant de l'unité religieuse, entouré d'une foule de prêtres, etc., il trouvait son autorité solidement appuyée. Or la différence entre Aggée et Zacharie prouve, d'après M. Kuenen, que c'était surtout l'influence des prêtres qui appuyait

ce pouvoir. Aggée, bienveillant envers les prêtres (Agg. 2 : 12-14), regarde Zorobabel comme l'élu de Jahveh. (Agg. 2 : 22-24.) Zacharie, au contraire, prêtre en même temps que prophète, apprécie Zorobabel (Zach. 4), mais Josué le souverain sacrificateur est pour lui le vrai représentant de son peuple. (Zach. 3 ; 6 : 9-15.)

On ne sait rien de la manière dont le souverain sacrificateur exerça son pouvoir ; il n'y avait probablement encore ni conseil des anciens (*gérousia*) ni sanhédrin. Dans les graves circonstances on consultait les principaux du peuple (Néh. 2 : 16 ; 7 : 71 ; 11 : 1 et aill.), on convoquait tout le peuple à Jérusalem. (Esdr. 10 : 7.) On ne sait rien non plus (Néh. 12) de ceux qui ont eu la dignité de grand sacrificateur. M. Kuenen conclut du fait que lors du retour les prêtres sont divisés en quatre familles (Esdr. 2 : 36-39 ; Néh. 7 : 39-42) et plus tard en vingt-deux classes (Néh. 12 : 1-7), que c'est le grand prêtre Josué qui a fondé cette dernière division.

Nous pouvons cependant conclure de ce que nous savons d'Esdras à l'état intérieur de la colonie juive et à l'esprit qui animait ses conducteurs. On s'y rapprochait toujours plus des peuples païens par des mariages mixtes auxquels s'adonnaient même les prêtres et les lévites. (Esdr. 10 : 18-24.) Le livre de Ruth est, d'après M. Kuenen, un effort pour idéaliser et encourager cette mode d'un point de vue tout jahviste. Esdras et Néhémie cependant la condamnaient comme une preuve de l'indifférence du peuple. Or cette indifférence n'est pas étonnante. En face des désappointements continuels, il fallait une foi plus que vulgaire pour ne pas douter de la vocation d'Israël. Les écrits des prophètes, épars çà et là, ne formaient pas encore une littérature sacrée, capable de dominer tout le développement de la vie nationale. Les prêtres et les lévites étaient sans doute fidèles dans leurs fonctions, mais la nation juive elle-même courait risque de s'amalgamer avec les peuples voisins. C'est dans ce danger toujours plus imminent que quelques juifs restés en Babylonie et informés sans doute de l'état de leur peuple (Néh. 1 : 1, etc.), se sentirent poussés à se rendre à Jérusalem ; ils y produisirent par leur arrivée toute

une révolution. — Voici les documents que nous possédons sur ce point :

1° Un récit en grande partie de la main d'Esdras même, mais tout à coup interrompu (Esdr. 7-10), sur son voyage à Jérusalem (458 av. J.-C.) et sur sa première activité dans cette ville. L'édit d'Artaxerxe, tel que nous le lisons, est d'une couleur trop juive pour être authentique ; on peut en conclure cependant qu'il fut favorable aux juifs. Outre les familles de Gersom et de Daniel et la famille de Hattus descendante de David, 1496 personnes se joignirent à lui ; viennent encore grâce aux efforts d'Esdras, 38 lévites et 220 *nethinim* (esclaves du temple). Le récit du jour de jeûne, célébré aux bords de la rivière d'Ahava, témoigne de la piété en même temps que de l'orgueil national de cette colonie. La première œuvre réformatrice d'Esdras fut de faire prendre dans une assemblée du peuple, convoquée à Jérusalem, et à laquelle tous les hommes devaient assister sous peine de banissement, la résolution de renvoyer toutes les femmes étrangères avec leurs enfants. Quatre hommes seulement s'y opposèrent, et après un examen de deux mois le décret fut mis à exécution. Le chroniqueur qui a donné sa forme actuelle au livre d'Esdras, nous laisse entièrement sans lumières sur l'activité d'Esdras dans les treize années qui suivirent. M. Kuenen conclut cependant de la manière dont il se montra plus tard, que ce temps a été pour lui une période de repos et d'inactivité forcés, dont il faut chercher la cause dans la nécessité de se préparer à l'œuvre qu'il voulait accomplir, aussi bien que dans les circonstances extérieures.

2° Le récit de Néhémie (Néh. 1-7 ; 12 : 27-43) sur sa mission en Juda comme gouverneur du pays (445 av. J.-C.) et sur ses efforts pour rebâtir les murailles de Jérusalem. Contrairement à l'opinion vulgaire, M Kuenen est d'avis que ces murailles avaient déjà été rebâties, mais qu'elles se trouvaient démolies de nouveau. Or il paraît, par un document authentique inséré dans le livre d'Esdras, quoique à une place erronée (Esdr. 4 : 7-23), que c'est précisément sous le règne d'Artaxerxe que les colons assyriens de Samarie se produisirent de nouveau comme accusateurs des juifs, et empêchèrent la seconde reconstruction

des murailles. Ces troubles expliquent en grande partie l'inactivité d'Esdras. Il faut remarquer deux choses dans le récit de Néhémie. 1° Le fait que Néhémie indique à Esdras sa place lors de l'inauguration solennelle des murailles de Jérusalem. (Néh. 12 : 36.) Cela prouve d'après M. Kuenen qu'il y eut dès le commencement une bonne intelligence entre ces deux hommes. 2° L'opposition que Néhémie rencontre chez quelques-uns de ses compatriotes, surtout chez les prophètes de Jahveh. (Néh. 6 : 10-14.) M. Kuenen attribue cette opposition à son attachement prononcé au parti politico-religieux d'Esdras.

3° Le récit (Néh. 8-10) d'un fait arrivé au septième mois d'une des années entre 444 et 433 av. J.-C., probablement au commencement de cette période, et qui nous fait voir l'activité d'Esdras sous le gouvernement de Néhémie. Les deux premiers jours de ce mois, Esdras fait, devant un grande assemblée, la lecture « du livre de la loi de Moïse, ordonnée par Jahveh à Israël. » Suit, le quinzième jour, la célébration de la fête des tabernacles d'après les préceptes de Lév. 23 : 40-43 et « telle qu'elle n'avait pas été célébrée depuis les jours de Josué, fils de Nun. » Elle dure *huit* jours, pendant lesquels la lecture de la loi n'est pas oubliée. Vient enfin, le vingt-quatrième du même mois, un solennel jour de jeûne ; une grande partie en est de nouveau consacrée à la lecture de la loi, puis les lévites ayant fait une longue et fervente confession des péchés, le peuple consentit à conclure l'alliance solennelle préparée par les conducteurs et les chefs, et dont nous trouvons l'acte dans Néh. 10. Le contenu de cet acte se résume en ceci : « *Marchez selon la loi de Dieu donnée à Israël par Moïse le serviteur de Dieu, et observez tous ses commandements, ses lois et ses institutions.* » (Néh. 10 : 29 et ss.) Les obligations particulières nommées dans Néh. 10 : 29-39, se rapportent surtout au sanctuaire, au culte, aux prêtres, etc. C'était donc la *première proclamation de la loi de Moïse*, dans laquelle les lois sacerdotales occupent la principale place. C'était l'œuvre d'Esdras efficacement secondé par Néhémie, œuvre dont il avait tracé le plan en Babylonie, mais qu'il avait accomplie pendant les treize ans qui suivirent son arrivée à Jérusalem 458-444, pendant lesquelles les cir-

constances politiques l'avaient condamné à une inactivité apparente.

4° Le récit de Néhémie lui-même (Néh. 13) sur une seconde visite qu'il fit en Judée, l'année qui suivit son retour en Perse comme gouverneur du pays. Sa grande préoccupation était alors de faire observer plus fidèlement la loi. Le temple dans lequel le grand sacrificateur Eliasib avait accordé un appartement à un de ses parents, l'Ammonite Tobija, fut purifié. Les dîmes qui n'avaient été payées que très négligemment furent réglées de nouveau. La sanctification du sabbat, constamment profané, fut rigoureusement maintenue; les portes de Jérusalem furent fermées dès la veille, pour empêcher les marchands étrangers d'entrer pendant le sabbat, et munies d'une garde. Enfin, plusieurs juifs ayant recommencé à épouser des femmes étrangères, Néhémie les força de les renvoyer; mais tandis qu'il réussit à cet égard chez le peuple, il trouva une forte résistance chez le petit-fils du grand sacrificateur Eliasib qui, ayant épousé la fille de Sanbalat, un des chefs des Samaritains, et refusant constamment de s'en séparer, fut forcé de quitter le pays. Flavius Josèphe (Ant. 11 : 7, § 2; 8, § 2-4), qui fait de ce renitent le frère du grand sacrificateur Jaddua, contemporain d'Alexandre le Grand, et qui lui donne le nom de Manassé, raconte qu'il se réfugia chez son beau-père et que c'est en son honneur que le temple de Jahveh sur le Garizim fut bâti. Si les prières de Néhémie (Néh. 13 : 14, 28) nous témoignent de son amour-propre et de son esprit de vengeance, elles nous fournissent en même temps la preuve que ces réformes lui coûtaient de violents efforts. Or ces faits sont affirmés par les prophéties de Malachie, le plus jeune contemporain d'Esdras et de Néhémie et partisan de leurs idées. Lui aussi trouve beaucoup à redire dans le peuple, surtout dans les prêtres. (Mal. 1 : 6-8 : 2 : 5-12; 3 : 7-12.) Seulement les tendances de ces hommes devaient nécessairement les porter à regarder tous ceux qui ne suivaient pas les préceptes de la nouvelle loi comme des malveillants, des ennemis de Jahveh. (Néh. 6 : 14.) M. Kuenen croit au contraire qu'il y en eut parmi eux plusieurs auxquels ce jugement ne saurait s'appliquer. 1° La manière violente dont Esdras et Néhémie exécutaient

leurs projets devaient déplaire aux gens développés et modérés. 2° Leur réformation limita fortement la liberté ; elle imposa aux laïques une masse d'obligations nouvelles, et tout en étant dans l'intérêt des prêtres, elle définit exactement leurs devoirs et leur ôta une partie de leur autorité personnelle en plaçant au-dessus d'eux la parole écrite. 3° Elle était dirigée contre l'indépendance de la vie religieuse et contre un jugement plus humain du monde païen auquel plusieurs étaient disposés. Elle était en d'autres termes *anti-prophétique* et *anti-universaliste*. Porté à agir et à parler parce qu'il a contemplé, le prophète, l'homme de l'enthousiasme, l'enfant de la liberté, ne peut être entravé en aucune manière, tout calcul anxieux lui est entièrement étranger. Or, il n'y a pas de place pour un tel homme dans la société d'Esdras et de Néhémie. Ce n'est pas que ces deux législateurs aient voulu réprimer la prédication prophétique. Leur apparition et l'interruption de la prophétie ne sont pas comme la cause et le résultat, ce sont les deux faces d'un même phénomène. Le temps de la libre prédication étant passé, vient le temps de recueillir et de conserver les trésors acquis : le prophète devient scribe, voir Malachie. Il n'est pas étonnant que plusieurs regrettassent ce changement et qu'ils l'imputassent à la tendance représentée par Esdras et Néhémie. Il en est de même de l'attitude que, selon ces deux hommes, Israël devait prendre vis-à-vis du monde païen. Bien qu'indispensable pour l'indépendance d'Israël, le mur qu'ils élevaient entre le peuple juif et les peuples païens devait déplaire à plusieurs et non-seulement à des indifférents. Avant l'exil, les *sages* d'Israël avaient combattu le particularisme national. Après l'exil, leur tendance trouva des partisans et se manifesta entre autres dans les livres de *Ruth* et de *Jonas* qui, d'après M. Kuenen, appartiennent à cette période. Quoique le grand nombre de ceux qui s'opposaient aux efforts d'Esdras et de Néhémie fût poussé par des motifs d'indifférence, etc., ces auteurs même prouvent que toute l'opposition ne se bornait pas à cela. La réformation faite par Esdras et Néhémie, quoique préparée par les mesures d'Ezéchias pour centraliser le culte, par la réformation de Josias, enfin par Ezéchiel et l'auteur du *Livre des*

origines, n'en opérait pas moins un changement réel dans la condition religieuse des juifs, en substituant à la période de l'*esprit*, de la *parole libre*, du *prophète*, celle de la *lettre*, de l'*écriture*, du *scribe*. Elle n'était cependant pas *contraire* à ce qui existait, car l'idée qu'on se faisait de Jahveh était devenue plus pure et plus élevée, mais le sentiment religieux avait déjà perdu de son intimité, et il fallait cet effort pour suppléer à ce qui manquait de plus en plus.

Quoiqu'elle se fît en premier lieu par les prêtres, dans leur esprit et leur intérêt, elle n'aboutit pourtant pas au triomphe de la hiérarchie, mais à celui de la *loi ;* le scribe devenait supérieur au prêtre, et le développement subséquent se fait non pas dans la direction du temple, mais dans celle de la connaissance des saintes Ecritures. C'est ici la fondation du *judaïsme*, qui trouve son point de départ dans la volonté révélée de Jahveh, dans la loi acceptée comme la règle de la foi et de la vie.

Il nous faut donc regarder de plus près cette loi. Le but n'en était autre que celui des prophètes : *de former un peuple saint, c'est-à-dire consacré à Jahveh*. La sainteté, qui doit être une qualité du peuple, résulte d'une action de Jahveh, celui-ci sanctifie son peuple; il est dès la délivrance d'Egypte le Dieu d'Israël, et cette relation se manifeste par l'*habitation de Jahveh au milieu du peuple*. La sanctification du tabernacle, etc., est donc étroitement liée à la consécration d'Israël au service de Jahveh. Le législateur sacerdotal, ne pouvant ni ne voulant créer une nouvelle condition, se rattacha à ce qui existait. Le temple était encore le seul endroit où il fût permis de sacrifier, rien ne fut changé aux droits exclusifs des lévites, aux sacrifices et aux fêtes, à la distinction entre ce qui est pur et impur, à la foi, à la vertu expiatoire des sacrifices. Le *culte* occupe dans la loi sacerdotale la première place.

Elle donne des ordonnances détaillées sur les fêtes : 1° Sur les trois grandes fêtes : celle de Pâques, dont elle règle le repas pascal (Ex. 12 : 1-14) ; celle des pains azymes, dont elle convertit le premier jour en un jour de repos (Ex. 12 : 16; Lév. 23 : 7; Nomb. 28 : 18); celle de la récolte ou des tabernacles, à laquelle elle joint un huitième jour. (Lév. 23 :

36; 29 : 35.) 2° Sur la célébration du premier jour du mois (la nouvelle lune), surtout du septième mois de l'an. (Nomb. 28 : 11-15; 29 : 1-6; Lév. 23 : 23-25.) 3° Sur la fête des expiations, le dixième jour du septième mois. (Lév. 16; comp. 23 : 26-32; Nomb. 29 : 7-11.) Elle règle d'ailleurs les offrandes quotidiennes du matin et du soir, celle du sabbat, des nouvelles lunes et des fêtes. (Ex. 29 : 38-42; Nomb. 28 : 3-29, 39; Lév. 23 : 12, 13, 18-20.) Tout cela dénote la *méthode* des prêtres. Plusieurs idées et usages originairement païens avaient trouvé accès auprès du peuple. Les *prophètes*, en général, fort indifférents au culte, désapprouvaient hautement ces solennités. Les *prêtres*, au contraire, recueillant ces éléments étrangers, les faisaient entrer dans la religion de Jahveh, et en les rendant ainsi inoffensifs, ils rehaussaient en même temps la religion de Jahveh et l'adaptaient aux besoins et aux habitudes du peuple. Il en fut ainsi, d'après M. Kuenen, de l'introduction de la fête de la nouvelle lune et du repas pascal. La loi mosaïque devint ainsi une transaction entre la religion populaire et celle des prophètes.

Le législateur ne donne pas de nouvelles ordonnances sur la disposition du *temple*, les petites modifications ne servent qu'à renforcer l'idée de la sainteté absolue de Jahveh. Le grand sacrificateur seul peut entrer une fois par an dans le lieu très saint; le lieu saint n'est accessible qu'aux prêtres, les lévites et les laïques doivent rester dans le parvis. Quant aux *revenus* du temple et de ses employés, la loi y introduit des modifications dans l'intérêt des prêtres. (Voir pour les offrandes Lév. 6 : 16-18, 24-26, 29; 7 : 6-10, 14, 28-34; Nomb. 18 : 9, 10, 18; pour les dîmes, Nomb. 18 : 20-24; Lév. 27 : 30-33; comp. avec Deut. 14 : 22-29; 15 : 19-23; pour les premiers-nés et les prémices, Nomb. 18 : 12, 13, 15-18; Lév. 27 : 26, 27; pour ce qui est interdit *(cherem)* et les offrandes élevées *(therumah)*, Nomb. 18 : 11, 14, 19; pour les quarante-huit villes sacerdotales, Nomb. 35 : 1-8.)

Pour se présenter devant Jahveh, la loi exige une *pureté absolue*, différente cependant pour le laïque, le prêtre et le souverain sacrificateur.

Pour le *laïque*. Les Israélites seuls, admis dans l'alliance de Jahveh par le signe conventionnel de la *circoncision*, peuvent prendre part au culte. Or le fait que la circoncision est exigée aussi des esclaves et des étrangers qui demeurent en Israël prouve, d'après M. Kuenen, qu'elle perdait de plus en plus son caractère religieux pour devenir une simple mesure de police. Reçu dans l'alliance de Jahveh, l'Israélite doit *se garder de toute souillure*. L'usage du sang, de la chair des animaux impurs et des animaux purs, morts d'une manière naturelle ou déchirés (Lév. 11; 17 : 10-16), les maladies (Lév. 12-15), l'attouchement d'un corps mort, lui ôtent la pureté. (Lév. 11 : 39.) Il y a donc des cas où la souillure est inévitable, et où une réhabilitation est nécessaire. Elle se fait selon les préceptes détaillés de la loi, de différentes manières, surtout par le moyen des sacrifices.

Obligé de se tenir en grande partie aux idées qu'elle trouvait dans le peuple, la loi divise les *sacrifices* en quatre classes auxquelles se joignent *les oblations* : 1° L'*holocauste* (Lév. 1), hommage public et solennel rendu à Jahveh, forme la classe principale à laquelle appartiennent aussi les offrandes quotidiennes du matin et du soir. 2° L'*offrande d'actions de grâces* (Lév. 3) ; elle se rapporte aux bénédictions qu'on a reçues ou qu'on attend de Jahveh. Les offrandes de ce genre sont distinguées en sacrifices de louanges, en sacrifices volontaires, en sacrifices de vœux. (Lév. 7 : 12-15, 16-18; 23 : 19; Nomb. 6: 14.) 3° et 4° *Les offrandes pour le péché et pour le délit* (Lév. 4 : 1-6 : 7 (en Hébr. 5 : 27), 6 : 24-7 : 7 (en Hébr. 6 : 17-7 : 7), qui ont une vertu expiatoire. Une partie en est brûlée sur l'autel, le reste est mangé par le prêtre dans le lieu saint. L'expiation se fait par le sang des victimes. Celles-ci sont, dans le sacrifice pour le délit, des animaux mâles, surtout des béliers ; dans le sacrifice pour le péché, généralement des animaux femelles ; le choix en est aussi plus grand. (Lév. 4 : 3, 14, 23, 28; 5 : 6, 8 ; 14 : 19, 22; 15 : 29, 30, etc.) La signification en est différente. Le sacrifice pour le délit sert à réparer la violation du droit de propriété ; il est soumis à la taxe du prêtre, le dédommagement pour le tort fait y est très souvent ajouté. (Lév. 5 : 15-18 ; 6 : 4, 5.) Le sacrifice pour le péché doit être offert après

chaque négligence ou péché involontaire, comme aussi dans les cas de souillure. (Lév. 4 : 1 ss. ; 12 : 6, 8; 14 : 19, 22; 15 : 14 ss., 29 ss ; Nomb. 15 : 22-31.) L'offrande faite au nom du peuple entier est toujours un sacrifice pour le péché et la victime est brûlée entièrement. (Lév. 4 : 11-21 ; 6 : 25-30 ; 7 : 1-7; 16 : 9; Nomb. 28 : 15, 22, 30 ss.) — L'homme qui offre le sacrifice amène lui-même la victime, lui impose les mains et l'immole. Cette imposition des mains se faisant également dans toutes les classes d'offrandes, n'est donc pas une transmission de la coulpe sur la victime, mais simplement un signe que l'on reconnaît la victime comme *son* propre sacrifice. Dans toutes les offrandes le prêtre asperge l'autel d'une partie du sang et verse l'autre partie autour de l'autel ; dans les sacrifices expiatoires il en asperge aussi les cornes soit de l'autel des holocaustes, soit de celui des parfums, en ce dernier cas aussi par sept fois le voile du sanctuaire. C'est donc par le sang que la propitiation se fait, l'*âme* (le principe de vie) se trouvant dans le sang. (Lév. 17 : 11.) Jahveh accepte l'âme de la victime à la place de celle du pécheur. Les péchés commis de propos délibéré ne pouvant être expiés que par la mort (Nomb. 15 : 30, 31), la propitiation ne se fait que pour les péchés involontaires, « les erreurs, » parmi lesquelles sont comptés aussi les péchés commis par imprudence, par faiblesse, par peur, et tous ceux qui sont suivis de la repentance. (Lév. 5 : 1-4 ; 6 : 1-5.) Or en multipliant ainsi les sacrifices expiatoires, le législateur en diminua nécessairement la signification et la force, pour en faire une simple cérémonie.

Tout ce système de purification a son apogée dans le grand jour des expiations *(le jour)*, préparé par le Deutéronomiste (Deut. 21 : 1-9) et par Ezéchiel (Ezéch. 45 : 18-20) et ayant pour but de faire propitiation pour les péchés de tout le pays. (Lév. 16.) C'est un jour de jeûne absolu, les cérémonies en sont destinées à faire une forte impression. Les offrandes du grand sacrificateur sont là, ce jour, un veau pour le péché et aussi un bélier comme holocauste, celui du peuple deux boucs pour le péché et un bélier comme holocauste. Ayant immolé le veau et un des boucs, indiqué par le sort, le grand sacri-

ficateur emporte le sang dans le lieu très saint, puis il transmet (comme il est dit ici expressément) par l'imposition des mains tous les péchés du peuple sur le second bouc, envoyé ensuite à Hazazel, démon que l'on croyait habiter le désert. Enfin il se purifie et immole les holocaustes.

Pour les *prêtres*, le devoir de la pureté est encore plus sévère que pour les laïques. Les infirmités du corps le rendent impropre à ces fonctions; il ne peut rendre les honneurs funèbres qu'à ses plus proches parents, et cela même est interdit au souverain sacrificateur. Toute la famille du prêtre jouissant des prérogatives du sacerdoce, l'immoralité y est plus sévèrement punie qu'en d'autres familles; le souverain sacrificateur ne peut épouser qu'une vierge. Enfin il lui est rigoureusement défendu de manger la chair d'animaux morts d'une manière naturelle ou déchirés. (Lév. 21 et 22.)

En dehors de tout ce qui se rapporte plus ou moins directement au culte, le législateur ne donne de préceptes détaillés que sur les mariages licites et illicites (Lév. 18 et 20); pour le reste il ne fait que répéter et compléter tant soit peu l'œuvre de ses prédécesseurs sans jamais en atténuer le caractère sacerdotal. Il maintient toute la sévérité du *droit pénal*. Il renforce les lois de rétribution (Lév. 24 : 17-22; comp. Ex. 21 : 23-25) et applique la peine de mort au blasphème, à l'idolâtrie, au sacrifice en dehors du seul sanctuaire, à l'inceste, à l'omission de la circoncision, à la violation du sabbat, etc., etc. (Gen. 7 : 14; Ex. 12 : 15, 19; 30 : 33, 38; 31 : 14; Lév. 7 : 20, 21, 25, 27; 17 : 4, 9; 18 : 6-23, 29; 19 : 8; 20 : 6; 22 : 3; 23 : 29; 24 : 10-23; Nomb. 15 : 30, 31; 19 : 13, 20.) M. Kuenen ne voit dans toutes ces lois que des menaces impossibles à exécuter, mais ayant pour seul but de faire sentir la gravité de chaque transgression de la loi.

Le législateur se tient en général aux anciennes lois sur les *lieux de refuge*. (Nomb. 35 : 9-34; comp. Deut. 19 : 13; 4 : 41-43; Ex. 21 : 13, 14.) Ils ne servent qu'au meurtrier *involontaire*, et celui-ci encore est obligé d'y rester jusqu'à la mort du souverain sacrificateur.

Les lois sur le *droit militaire* sont cruelles et sanguinaires

en même temps que fort minutieuses. Le récit romantique de la campagne contre Madian (Nomb. 31) ne sert qu'à en faire voir les fruits bénis.

On trouve dans la loi quatre ordonnances sur le *repos du sabbat*. (Ex. 31 : 12-17 ; 35 : 1-3 ; Nomb. 15 : 32-36 ; Ex. 16 : 22-30.) Elle le base sur le récit de la création, en punit la profanation par la peine de mort, et l'inactivité absolue étant impossible, elle décide quels sont les travaux permis en ce jour. Dans ces derniers préceptes elle montre une étroitesse et une subtilité qui en font disparaître l'idée religieuse, aussi bien que la tendance philanthropique mise en avant par les législateurs précédents. (Ex. 23 : 12 ; Deut. 5 : 14, 15.) Les mêmes idées se retrouvent dans la loi sur l'*année sabbatique* (Lév. 25 : 1-7), pendant laquelle le pays doit rester en friche, tandis que d'après les lois précédentes les produits de cette année devaient être donnés aux pauvres. (Ex. 23 : 10-11.) Vient ensuite, tous les cinquante ans, l'*année du jubilé* (Lév. 25 : 8-55) qui marque le plus haut développement de l'idée du sabbat ; chacun recouvre alors son ancienne propriété, et la liberté est rendue à l'esclave.

Les idées du législateur sur la *propriété* sont exposées dans cette ordonnance. Chaque Israélite ayant vendu son champ ou sa maison de campagne, garde toujours le droit de les racheter aussitôt qu'il le veut, soit qu'il le fasse lui-même, soit que son plus proche parent (*goël*, racheteur) le fasse pour lui. Le lévite possède ce même droit pour une maison de la ville pendant une année, tandis que ses champs, situés dans la banlieue de la ville, ne doivent jamais être vendus. Enfin l'Israélite, qui s'est vendu comme esclave, garde toujours le droit de se racheter pour un prix proportionné au prix d'achat et au temps qui doit encore s'écouler avant l'année du jubilé. Or cette loi devait se substituer à une loi du livre de l'Alliance (Ex. 21 : 2-11), répétée par le Deutéronomiste (Deut. 15 : 12-18), mais qui n'était guère pratiquée (Jér. 34 : 8-22), loi qui accordait la liberté à l'esclave hébreu après un service de six ans. D'après toutes ces ordonnances, la terre est la propriété de Jahveh, l'Israélite n'en a que l'usufruit. (Lév. 25 : 23.) Avant

l'exil, ces lois n'étaient jamais exécutées; après ce temps, l'année du sabbat fut régulièrement observée, l'année du jubilé ne le fut jamais. Elles nous montrent le caractère abstrait et théorique de même que l'esprit conservateur du législateur.

Restent encore des lois détaillées sur les *vœux du Nazaréat* (Nomb. 6 : 1-21), sur les *vœux en général* (Lév. 27) et sur ceux des *femmes et des jeunes filles*.

Il y a dans toute cette législation sacerdotale de grandes et de magnifiques idées; celle d'un peuple saint y a trouvé une large expression. Seulement, en liant si étroitement la sainteté à l'observation minutieuse de nouveaux préceptes et d'usages traditionnels, on lui ôta le caractère de liberté et de dévouement personnel pour favoriser le formalisme et la casuistique.

CHAPITRE IX.

Le judaïsme et le parsisme.

La seule chose que nous sachions de l'histoire des juifs pendant le siècle qui suivit la mort de Néhémie et qui les laissa encore sous la domination des Perses, est le meurtre commis par le souverain sacrificateur Johanan sur son frère Jésua qui, avec l'aide de Bagono, général d'Artaxerxe II Mnémon (404-361 av. J.-C.), avait voulu le supplanter. (Fl. Jos. Ant. 11 : 7, § 1.) Du reste il est fort improbable que le peuple juif n'ait pas souffert des guerres qui ont précédé la chute de l'empire perse.

Un auteur juif, environ 200 ans avant notre ère (*Pirke Aboth* 1 : 1), parle de la *grande synagogue*, à laquelle la tradition révélée à Moïse aurait été transmise par Josué. Plusieurs éléments importants du judaïsme postérieur, comme les prières liturgiques et l'insertion de quelques livres dans le canon, dérivent d'elle. Le nombre de ses membres est évalué à 120, mais les noms empruntés à l'Ancien Testament et pleins d'anachronismes bizarres, prouvent que l'idée que l'auteur s'en formait était vague et nébuleuse. Il semble cependant qu'elle comble le temps entre le dernier prophète et les docteurs du second

siècle avant notre ère. La loi de Moïse devait être maintenue, interprétée et appliquée. Or les prêtres, en tant que prêtres, ayant d'autres fonctions à remplir, ce travail ne pouvait leur être confié entièrement. Les scribes qui, à Babylone, avaient déjà commencé à former une profession à part, se chargèrent de cette œuvre; mais plusieurs d'entre eux étant ainsi qu'Esdras lui-même en même temps prêtres, la lutte qui plus tard devait éclater entre ces deux professions, ne se manifesta pas immédiatement dès le début. La manière dont les scribes étaient organisés nous est entièrement inconnue. L'*esprit* dans lequel ils ont travaillé se montre par les résultats de leur activité. Le texte de la loi était provisoirement constitué, mais les scribes ne se faisaient aucun scrupule d'y introduire les modifications nécessaires. Il y a, d'après M. Kuenen, dans la loi, *des ordonnances postérieures à la proclamation solennelle par Esdras et Néhémie.* (444 av. J.-C.) Il est parfois fort difficile de discerner ces additions postérieures; mais le fait que, sur les instances d'Esdras et de Néhémie, les juifs promirent de payer chaque année le tiers d'un sicle en faveur du sanctuaire (Néh. 10 : 32), prouve suffisamment que la loi (Ex. 30 : 11-16) qui exigeait de chacun d'eux un demi-sicle à cet effet, n'existait pas de leur temps. Lorsque les scribes voulaient introduire dans la loi telle ou telle modification qui leur semblait essentielle, ils la faisaient entrer dans un récit ou un précepte partout où l'occasion leur semblait favorable, pour la couvrir ainsi de l'autorité de Moïse. Cet arbitraire inouï était pour eux une manière de témoigner de leur respect pour la loi, soit pour la mettre d'accord avec la position momentanée du peuple, soit pour écarter des difficultés formelles.

La grande synagogue ne s'occupait pas seulement de la loi, mais de tout le canon, dont on lui a attribué la rédaction finale; et quoique la présence, dans le canon, d'écrits postérieurs à l'an 200 où la grande synagogue prit fin (*Pirke Aboth* 1 : 2), prouve le contraire, il est plus que probable que les scribes de Jérusalem s'intéressaient à la collection des livres sacrés. Néhémie avait fait une sorte de bibliothèque des écrits sur les rois, de ceux des prophètes, des poésies de David, et des lettres des

rois de Perse. (2 Mach. 2 : 13.) On commença déjà bien vite à attribuer une autorité à quelques-uns de ces documents ; ce fut surtout après l'extinction de la prophétie que les écrits des prophètes furent hautement appréciés. Groupés les premiers et augmentés des livres historiques, qu'on attribuait souvent à juste titre aux prophètes, ils formaient la partie de l'Ancien Testament nommée *les prophètes*. Rassemblant ensuite les poésies de David et d'autres produits poétiques, on posa la base de la troisième collection ajoutée à celles de la loi et des prophètes. Les deux dernières collections ne furent pas mises sur la même ligne que la loi ; on était bien loin de leur attribuer une autorité divine ; on les regardait simplement comme des livres sacrés. Le travail des scribes ne se borna pas seulement, d'après M. Kuenen, à grouper les recueils et les rouleaux d'écrits, mais aussi à les arranger et à les former ; c'est ainsi que plusieurs erreurs traditionnelles, soit sur les dates soit sur les différents auteurs, se sont produites, et que, par exemple, plusieurs prophéties de la seconde moitié de l'exil ont été attribuées à Esaïe, contemporain d'Ezéchias, et d'autres du VIIIe et du VIe siècle à Zacharie, contemporain de Zorobabel et de Josué.

Les scribes ne prirent pas moins à cœur *l'interprétation* et *l'explication de la loi*. La loi ne suffisait pas du tout à la pratique. Composée d'éléments de différents âges, elle contenait souvent des préceptes contradictoires et d'autres qu'il était impossible d'exécuter. Une foule de cas d'ailleurs étaient omis, qui aussi bien que d'autres détails y auraient mérité une place. La clarté enfin, surtout des lois pénales, laissait souvent beaucoup à désirer. Il était contraire au point de vue légal d'abandonner aux juges la décision sur tel ou tel cas ; il fallait chercher une décision revêtue d'une autorité divine. On la trouvait dans *la loi orale ou la tradition*. En réalité, l'œuvre des scribes qui interprétaient les documents écrits et en adaptaient les préceptes aux besoins du moment, fut regardée comme issue des décisions de la loi, et considérée comme sainte. Remarquons : 1° Que chaque nouvelle génération de scribes, se tenant consciencieusement aux décisions de ses prédécesseurs, suivait réellement la tradition. 2° Que l'idée de la loi orale une

fois formée, les nouvelles prescriptions se rangeaient tout naturellement dans cette forme. 3° Que les parties sacerdotales de la loi contenaient les traditions des prêtres de Jérusalem, mises plus tard par écrit, et que, en formant ainsi une nouvelle tradition qui devait compléter la loi écrite, on ne faisait que marcher sur les traces des prédécesseurs.

Cette œuvre des scribes devait se manifester d'abord dans la *juridiction*. Les gens de la grande synagogue, les scribes, ne prononçaient pas les sentences ; c'était l'œuvre des juges particuliers et des prêtres; mais il était de leur devoir de veiller à ce que toutes les sentences fussent conformes à la loi et à son interprétation authentique. L'influence des scribes se répandit encore plus par les *synagogues*. Née en Babylone, l'habitude de se réunir souvent, surtout le Sabbat, pour s'édifier ensemble, s'était transportée en Judée, quoiqu'on ne sache pas le moment de son introduction. Le culte du temple ne suffisant pas pour le but d'Esdras, la lecture publique de la loi, entièrement conforme au caractère du judaïsme, devint bientôt une coutume régulière ; trois siècles après Esdras, on trouve partout des bâtiments construits dans ce but; et dans la période du Nouveau Testament la synagogue ne manquait presque en aucun lieu où se trouvaient un certain nombre de juifs. Généralement on commençait dans ces réunions par une prière et la récitation de quelques morceaux de la loi (nommée encore aujourd'hui *schema*, *écoutez*, d'après Deut. 6 : 4, pour ainsi dire la *confession de foi*) ; suivait la *prière (théphillah)* en certaines formules; puis *la lecture de la loi* divisée de manière à ce que toute la loi fût lue en trois ans, quelquefois en un an, et suivie par la traduction, là où l'hébreu n'était pas la langue maternelle ; puis la lecture d'une partie des *prophètes* dont on donnait explication ; le tout était terminé par la bénédiction ou la prière.

A côté du danger de favoriser trop le *formalisme* par des ordonnances toujours plus spécieuses (danger inséparable de tout développement moral peu élevé), les bienfaits immenses de l'influence des scribes ne sauraient être perdus de vue. Il répandirent des connaissances religieuses jusque aux extrémités du pays; et chaque Israélite fut pénétré du sentiment de l'obli-

gation pour lui de vivre conformément à la loi. Du reste, si la répétition continuelle des mêmes cérémonies faisait souvent perdre au culte de sa signification et oublier son sens symbolique, d'autre part, le culte fut spiritualisé par l'introduction régulière des chants religieux. La période des scribes forme, d'après M. Kuenen, la floraison de la poésie et du chant religieux. Auparavant la musique du temple n'avait servi qu'à accompagner le bruit des fêtes; dès lors elle devint une partie essentielle du culte. L'action d'assister au culte reçut donc une signification plus élevée. Les hymnes tels que Ps. 42 et 43 (qui ne forment d'après M. Kuenen qu'un seul psaume), etc., font voir quels étaient les sentiments de plusieurs et avec quelle tendresse on parlait du sanctuaire; le culte était considéré moins comme un *devoir* que comme un *privilége*. Les mêmes sentiments se dévoilent dans les psaumes à l'égard de la loi; on la regardait non pas comme un lourd fardeau, mais comme la plus grande bénédiction de Jahveh (Ps. 119; 19: 8-14; les sept premiers versets de ce psaume sont, d'après M. Kuenen, d'une date plus reculée), etc.

En recueillant et en popularisant les trésors de la religion, les scribes devaient nécessairement en tirer d'importantes conséquences pour la vie pratique et morale. Voulant en outre individualiser la religion, ils étaient souvent obligés de laisser tant soit peu de côté les éléments purement nationaux du monothéisme et d'insister davantage sur ce qui était plus généralement humain et universel. Or quelque différent que fût d'ailleurs le point de départ des scribes et celui des sages du VIIIe et du VIIe siècle av. J.-C., il y a entre eux sur ces deux points de grands rapports. Désignés souvent dans le Talmud sous le nom de « sages » et de « disciples des sages, » les scribes et leurs élèves étaient dans un certain sens réellement leurs successeurs et leurs héritiers. Le livre des Psaumes montre encore un développement des croyances religieuses dans la période des scribes. Les idées qui y sont énoncées sur le péché, sa propagation dans l'humanité (Ps. 14 : 1-3; 62 : 10; 116 : 11, 130 : 1-4, 143 : 1, 2), son origine (Ps. 51 : 7; 58 : 4, 103 : 14), son caractère, sur la rémission des péchés (Ps. 32; 51; 103 : 8-14), sur la fra-

gilité et le néant de l'homme (Ps. 39, 90, 103 : 15, 16), sur l'éternité et l'invariabilité de Jahveh (Ps. 90 : 1, 2, 4; 93 : 1, 2; 102 : 26-28), sur la nature du vrai culte (Ps. 50; 40 : 7), bien que dérivées de la prédication prophétique, nous frappent par leur pureté et leur profondeur. Avec la purification croissante de l'idée de Jahveh, la vie religieuse de l'individu gagnait de plus en plus en intimité. On cherchait la communion personnelle avec Jahveh. La foi à l'immortalité personnelle, qui chez les prophètes disparaissait entièrement sous la conviction de l'immortalité du *peuple*, en devait être la conséquence naturelle.

La période des scribes ne fut donc en aucune manière une période de stagnation ; elle ne fut pas non plus fermée à l'influence du dehors. La manière dont les juifs avaient appris à connaître les Perses, les avait rendus accessibles à l'influence de leur religion. Or il y avait entre ces deux religions des rapports remarquables (voir sur la religion perse : C. P. Tiele : *La Religion de Zarathoustra*, etc.), témoin la ressemblance d'Ahoura-Mazda et de Jahveh, le caractère éminemment moral des deux cultes, le grand prix attaché dans tous les deux à la pureté, la grande ressemblance des purifications et même des idées sur l'origine du genre humain, etc. Il n'est donc pas étonnant que les deux religions se soient modifiées mutuellement et que les juifs aient adopté de leurs maîtres telle ou telle cérémonie, telle ou telle idée religieuse. Il est digne de remarque que le contact avec les Perses coïncide chronologiquement avec de grandes modifications introduites dans la religion d'Israël, et qu'Esdras, l'auteur de toute la réformation, est sorti de Babylone. Ce n'était cependant qu'autant que le parsisme subvenait à des besoins d'Israël que les juifs en subirent l'influence, et la fête de Purim est le seul emprunt fait à la religion perse qu'on ne saurait expliquer par quelque nécessité religieuse.

L'influence perse se manifeste : 1° Dans la *doctrine des anges*, chez Zacharie, fils d'Iddo, contemporain de Zorobabel, peut-être déjà chez Ezéchiel. Plus on insistait sur la transcendance de Jahveh, plus on devait charger et compliquer la tâche des anges; il n'y a là rien d'étonnant. Le fait cependant que Zacharie parle

de *sept* yeux ciselés sur une pierre (Zach. 3 : 9), de *sept* bras au chandelier d'or (Zach. 4 : 2), une fois même de *sept gardiens* (leçon ordinaire *sept yeux*) de Jahveh (Zach. 4 : 10), rappelle trop les *améçaspenta's* (ceux qui ne dorment jamais?) qui entourent Ahoura-Mazda, pour qu'on puisse croire à une entière indépendance. Au IIIe siècle avant J.-C., et plus tard chez Daniel, les anges sont représentés comme les gardiens de certains peuples. (Deut. 32 : 8 (LXX) ; Sir. 17 : 17 ; Dan. 10 : 12, 20, 21 ; 11 : 1 ; 12 : 1.) On trouve chez Daniel pour la première fois les noms des anges (Dan. 8 : 16 ; 9 : 21 ; 10 : 13, 21 ; 12 : 1), preuve qu'on se les représente toujours davantage semblables aux hommes. Le ciel se peuple d'une foule d'êtres distincts quant au rang et à l'activité, désignés sous différents noms, dans lesquels on croit retrouver les noms perses.

2° Dans la *doctrine des démons*, surtout de *Satan :* ce nom hébreu signifie accusateur. Déjà avant l'exil on se représentait un Satan parmi « les fils de Dieu » qui entourent Jahveh (voir Job. 1 ; 2); ce Satan de Job n'est encore que le serviteur de Jahveh, l'exécuteur de sa volonté. Dans les prophéties de Zacharie il commence déjà à s'élever contre Jahveh (Zach. 3 : 2), et le Chroniqueur (IIIe siècle avant J.-C.) le rend entièrement indépendant en rapportant en ces termes le fait que Jahveh excita David à faire le recensement d'Israël (2 Sam. 24 : 1) : « Et Satan se leva contre Israël et incita David à faire, » etc. (1 Chron. 21 : 1.) Les prophètes, même le second Esaïe (Es. 45 : 7), n'avaient pas craint d'attribuer le mal à Jahveh ; cela semblait cependant contraire à la pureté et la sainteté de Jahveh. On attribua donc à Satan le rôle du démon de la religion perse, Airo-mainyus, et on en fit une personne indépendante, opposée à Jahveh. On trouve, en outre, dans le livre de Tobit, un démon, Asmodée Achsmadaeva (Tob. 3 : 8 ; 6 : 15), et dans le livre d'Hénoc, le Talmud et d'autres écrits juifs, plusieurs autres démons, tandis que le Nouveau Testament montre l'influence et l'étendue de cette croyance.

3° *Dans la foi à l'immortalité personnelle.* On peut expliquer cette foi, que l'on trouve dans le livre de Daniel (écrit au milieu du second siècle avant J.-C. (Dan. 12 : 2) et dont on rencontre

les traces au IIIe siècle (Eccl. 3 : 21 ; cp. 6 : 6 ; 9 : 2, 5, 6, 10 ; 11 : 8), sans avoir recours à une influence étrangère. La souveraineté de Jahveh s'étendait, d'après l'opinion générale, au delà de la mort (Deut. 32 : 39 ; 1 Sam. 2 : 6) ; on racontait même qu'Elie et Elisée avaient ressuscité des morts. En regardant de plus en plus la communion avec Jahveh comme quelque chose d'individuel, on en vint à substituer à l'espérance de l'existence permanente du peuple celle de l'immortalité personnelle. La vision symbolique d'Ezéchiel (Ezéch. 37) fournissait à cette espérance une expression d'autant plus suffisante, que, d'après les idées des Israélites, l'*esprit*, le souffle de vie, donné par Jahveh aux hommes et aux bêtes pour qu'ils vivent, ne subsiste plus après qu'il leur a été retiré. Ce qui reste de l'homme, c'est son *ombre* qui descend dans le schéol (Gen. 37 : 33; 2 Sam. 12; 23), mais sans qu'il y ait vie dans le sens propre du mot. Il faut pour qu'il vive que Dieu lui rende l'esprit. Le fait cependant que l'espérance de la résurrection était un élément essentiel de la doctrine de Zarathoustra et qu'elle se trouve dans le livre de Daniel à côté d'une division de l'histoire universelle empruntée probablement aux Perses, prouve suffisamment, d'après M. Kuenen, que le parsisme ne fut pas étranger à l'origine et à la formation du dogme juif. Les germes cachés dans le judaïsme se montraient au jour après avoir été fécondés par le contact d'une religion sous ce rapport plus développée.

CHAPITRE X

Le judaïsme en Palestine sous la domination grecque et les princes hasmonéens.

La victoire remportée par Alexandre le Grand sur l'empire perse décida le triomphe de l'Occident sur l'Orient. L'esprit hellénique ne fut jamais chassé de l'Asie. Juda, incorporé à l'empire d'Alexandre (332 av. J.-C.), ne cessa d'appartenir, après la mort du conquérant, à quelqu'un des royaumes *grecs*, quels que fussent les princes qui s'y disputassent la suprématie. L'Ancien

Testament (Dan. 11 : 3-20 ; ce fragment affectant la forme d'une prophétie, est écrit d'après M. Kuenen environ 165 av. J.-C.) donne un aperçu de l'histoire politique des juifs jusqu'au règne d'Antiochus Epiphane. Alexandre n'était pas défavorable aux juifs ; il les encouragea à s'établir à Alexandrie. Après sa mort (323 av. J.-C.), la Palestine devint le partage de Ptolémée fils de Lagus, et resta avec toute la Cœle-Syrie une partie du royaume égyptien des Lagides. Exposée aux maux des guerres entre l'Egypte et la Syrie, elle inclinait toujours plus vers le royaume syrien des Séleucides, auquel elle fut incorporée en l'an 203 av. J.-C. Partie intégrante de ce royaume sous le règne d'Antiochus III le Grand et de Seleucus IV Philopator (187-175 av. J.-C.), elle se révolta sous le règne d'Antiochus IV Epiphane qui lui inspirait une haine profonde, et que l'on croyait, quoique probablement à tort, le meurtrier de son frère. (Dan. 7 : 7, 8, 24.)

Pendant toute cette période, le souverain sacrificateur restait le chef de l'état juif. C'est alors qu'on trouve pour la première fois à côté de lui un conseil d'anciens (*gerousia*) (Ant. 2 : 1 3, § 3), probablement formé des principaux d'entre les juifs. (Prêtres et laïques.) Quoique les noms des nouveaux sacrificateurs de cette période nous aient été conservés, nous ne savons des détails sur aucun d'eux. Le plus excellent fut Siméon II (jusqu'à 195 av. J.-C.) surnommé le Juste, dont l'activité sacerdotale et politique est décrite d'une manière poétique par Jésus de Sirach. Son père Onias II, au contraire, étant connu par son avidité, un de ses parents, Joseph ben Tobia, pour éviter les suites malencontreuses que ce vice pouvait avoir pour le peuple, s'offrit comme fermier des deniers publics. Son histoire, racontée par Flavius Josèphe (Ant. 12 : 4), nous donne un échantillon intéressant des affaires de ce temps. Aucun grand événement ne se présente pendant cette période dans l'histoire religieuse des juifs. La loi orale prit une extension toujours plus grande, le nombre des synagogues s'accrut ; la poésie religieuse fleurit, la collection des livres saints s'agrandit et gagna en autorité ; les idées empruntées au parsisme se répandirent toujours davantage et se naturalisèrent au sein du peuple.

C'est à cette époque (environ 250 av. J.-C.) que M. Kuenen fait remonter l'origine du livre historique, divisé aujourd'hui en trois parties : Chroniques, Esdras, Néhémie. L'auteur connaissait sur l'histoire d'Israël avant l'exil les travaux historiques de Gen. 1 à 2 Rois 25, et d'autres ouvrages que nous ne possédons plus ; sur l'histoire d'Israël pendant l'exil et après ce temps quelques documents authentiques, quelques annotations, enfin et surtout les écrits d'Esdras et de Néhémie. Il s'en servit avec une *très grande* liberté et les modifia à son gré (preuve qu'ils n'étaient pas encore considérés comme revêtus d'une autorité divine), de sorte qu'à l'exception des morceaux empruntés aux mémoires d'Esdras et de Néhémie et à d'autres documents contemporains, tout son livre, surtout 1 Chron. 10 à 2 Chron. 36, ne possède presque aucune valeur historique, et qu'il sert plus souvent à égarer qu'à éclairer le lecteur. Il est cependant d'une grande valeur pour nous faire connaître les idées qui régnaient dans ce temps en Israël. On y trouve, de même que chez les Psalmistes, un amour très prononcé, mais moins désintéressé, pour le temple et le culte public. Ecrit en faveur du pouvoir et de l'autorité des prêtres et des Lévites, il porte une couleur fortement hiérarchique. Attachant un prix exagéré à l'observation de la loi, l'auteur y renvoie, même là où les anciens historiens racontent des faits en opposition aux préceptes de la loi. (1 Chron. 15 : 2 ; 16 : 39, 40 ; 21 28-32 ; 2 Chron. 8 : 12, 13 ; cp. 1 Rois 9 : 25, etc., etc.) Tout le livre a pour but de montrer que l'observation fidèle des lois de Jahveh est suivie de la prospérité, leur violation, au contraire, de l'adversité. La loi n'était pas entrée dans les détails sur l'organisation du temple et de ses employés ; le chroniqueur subvient à ce déficit en rattachant toute l'organisation du culte, telle qu'elle existait après l'exil, aux temps de David, à qui elle aurait été prescrite par Jahveh lui-même. (1 Chron. 28 : 11-19.) Or la même fraude pieuse se trouve encore dans les inscriptions des psaumes, dont un certain nombre sont attribués à David ou à ses contemporains, tandis que, d'après M. Kuenen, toutes ces inscriptions sans aucune exception paraissent être fausses. Cela servait à rehausser le prestige du psautier aussi bien que de l'organisation du culte

et du temple. Le fait que le livre du Chroniqueur a été admis dans le canon et que sa conception de l'histoire a trouvé un crédit général, prouve que cette manière d'agir n'était pas propre à quelques personnes isolées, mais au peuple entier. Du reste plusieurs préceptes de la loi étant entièrement contraires aux habitudes suivies dans les anciens temps, l'histoire en démontre le caractère anti-historique; le chroniqueur, dans sa reconstruction de l'histoire, donnait une très grande force à la loi en lui imprimant le sceau de l'antiquité. Ses récits sur le passé nous apprennent donc, d'après M. Kuenen, les coutumes et les règles qui avaient cours de son temps; par exemple la division des prêtres en vingt-quatre classes, et des chantres en autant de chœurs.

Ces récits dénoncent en outre une considérable modification introduite après Esdras et Néhémie. De leurs jours les *chantres* et les *portiers* étaient distingués des Lévites (Esdr. 7 : 7 ; Néh. 12 : 47 et ailleurs) ; dans le temps du Chroniqueur on croyait que les descendants de Lévi seuls avaient le droit de remplir des fonctions dans le temple ; le Chroniqueur rattache donc par des généalogies compliquées toutes les familles des portiers et des chantres à la tribu de Lévi. D'après M. Kuenen toutes ces généalogies sont fictives (1 Chron. 6 : 31-47, et 26) et n'ont aucune raison d'être autre que le but de l'auteur.

Une autre nouveauté est la fête de *Purim*, introduite probablement au IIIe siècle avant notre ère. Elle date, d'après le livre d'Esther, du règne d'Ahasvéros (Xerxès 485-464 av. J.-C.); seulement ce livre, plein d'invraisemblances, ne possède, suivant M. Kuenen, aucun caractère historique. Il résulte du livre même que la fête de Purim était déjà célébrée çà et là (Esth. 9 : 19) lorsque ce roman fut écrit, et que l'auteur a eu pour but de généraliser cette fête parmi tous les Israélites. (Esth. 9 : 20, 27.) Il est donc très probable que les juifs en Perse avaient commencé à prendre part à l'une des grandes fêtes de la religion perse, et que l'auteur du livre d'Esther, voulant favoriser l'unité des fêtes parmi tous les juifs, a tâché d'introduire celle-ci en Juda en lui donnant des motifs plus en

harmonie avec la religion d'Israël. L'explication plus qu'invraisemblable qu'il donne du nom de Purim (Esth. 3 : 7; 9 : 26, 28, 31) prouve qu'il n'a pas voulu en dire la véritable signification ; or M. Kuenen retrouve ce nom dans une des fêtes perses, nommée *Phurdiyan*. Une annotation peu intelligible, placée à la fin de la traduction grecque d'Esther, fait supposer que les juifs d'Alexandrie ont célébré cette fête pour la première fois au second siècle avant notre ère. Si donc elle a été célébrée en Palestine au IIIe siècle, le livre d'Esther doit avoir trouvé du succès chez les contemporains mêmes de l'auteur. Il respire d'ailleurs un orgueil national démesuré, la haine et la vengeance contre l'étranger, et manque entièrement de caractère religieux.

Deux autres produits de cette période sont l'*Ecclésiaste* et les *Proverbes de Jésus fils de Sirach ;* celui-ci ne nous a été conservé que dans la traduction grecque. Le premier est admis dans le canon, le second ne l'est pas. La cause de cette différence se trouve probablement dans le fait que l'Ecclésiaste, mis dans la bouche de Salomon (Eccl. 1 . 1, 2; 7 : 15, etc.), revêt un caractère ancien et vénérable, tandis que Jésus fils de Sirach se désigne lui-même comme auteur. (Jés. Sir. 50 : 27.) On trouve dans les proverbes du fils de Sirach (commencement du IIe siècle av. J.-C.), comme dans les psaumes, les idées prophétiques développées et appliquées surtout par leur côté éthique. Disciple fidèle des prophètes, il insiste sur la pureté du cœur et en fait dépendre la valeur des offrandes. Mais, esprit sacerdotal, il lie en même temps d'une manière étroite la crainte de Jahveh au respect pour les prêtres (Jés. Sir. 7 : 29-31 ; cp. 35 : 4, etc.) et parle avec un amour sincère et une profonde admiration du culte solennel et imposant qui se célèbre dans le temple; qu'on lise sa description exaltée des fonctions du grand sacrificateur Siméon le Juste. (Jés. Sir. 50 : 11-21.) Son amour pour la *loi* n'est pas moins grand. De concert avec les *sages* des siècles précédents, il exalte la sagesse comme un attribut divin, et comme le plus précieux bien de l'homme, mais il s'écarte de ses prédécesseurs en ce qu'il la trouve entièrement exposée dans la loi. (Jés. Sir. 24 : 22-27.) Remarquons encore dans son livre « l'hymne des pères » (chap. 44-50), seconde partie d'un hymne dont la pre-

mière (42 : 18-43) chante la majesté et la sagesse de Dieu manifestées dans la nature. Bien que la limite entre le passé et le présent ne soit pas encore nettement tracée, on y voit l'histoire d'Israël prendre le caractère d'une histoire sainte, et les écrits sur les patriarches, les juges, les rois, les prophètes, occuper une place toute particulière, phénomène qui se montre aussi dans les psaumes historiques. (Ps. 78, 81, 95, 105, 106.) Deux choses nous frappent encore dans l'hymme des pères : 1° L'auteur s'arrête beaucoup plus longtemps sur Aaron que sur Moïse, auquel il ne consacre pas plus de lignes qu'à Pinéhas, petit-fils d'Aaron, fait qui trahit son caractère sacerdotal. 2° Esdras n'y est pas même nommé ; or la manière dont il vante le *scribe* (Jes. Sir. 39 : 1-15) prouve que le fils de Sirach entend parler du sage expérimenté dans l'Ecriture plutôt que du scribe proprement dit, de l'étude plutôt que de la fonction du scribe. Opposé à la tendance dominante des scribes, il n'acceptait pas leur développement de la doctrine, l'addition d'éléments étrangers à la loi. Ses idées sur le sépulcre et le schéol sont celles du temps avant l'exil (Jes. Sir. 14 : 17 ; 17 : 22-24, 26-28; 22 : 10, 11); Satan est pour lui, non pas l'esprit séducteur, mais simplement l'accusateur (Jes. Sir. 21 : 30 ; 39 : 29, 32-36); sa doctrine sur les anges est très simple ; l'espérance de la gloire future d'Israël ne se montre chez lui que fort peu. (Jés. Sir. 36 : 1-19 ; 33 : 1-11 ; 36 : 16-22 ; 35 : 18-23 ; 32 : 17-20; 39 : 27, 23; 48 : 10.) D'une grande modération, d'un esprit calme et conservateur, il ne sympathisait pas assez avec le premier des scribes pour lui accorder une place parmi les grands hommes d'Israël.

L'*Ecclésiaste* (fin du IIIe siècle av. J.-C.) nous fait connaître un homme dont les besoins intellectuels ne sont pas satisfaits par les croyances traditionnelles. Appartenant à l'aristocratie du temps (Ecc. 2 : 1-11 ; 2 : 1-11 ; 8 : 2-5, etc.), l'auteur voyait son peuple dans un état déplorable (Ecc. 3 : 16, 17 ; 4 : 1 ; 5 : 5, 7 ; 8 : 11 ; 10 : 5-7, 16, 17, 20), et loin de considérer l'injustice dont il est le témoin comme une exception ou comme quelque chose d'inévitable, il en fait une règle générale, et juge d'après ce qu'il voit ce qui se passe « sous

le ciel, sur la terre. » (Ecc. 1 : 3, 14; 8 : 14, 16, etc.) Il se demande comment cela peut s'accorder avec la foi en Dieu, le tout-puissant et le juste. Le gouvernement du monde est pour lui, comme pour l'auteur du livre de Job et celui des psaumes 37 et 73, un problème qu'il ne peut résoudre. (Ecc. 8 : 17.) La réalité ne se laissant pas nier et la croyance traditionnelle de la toute-puissance, de la sagesse et de la justice de Jahveh ne pouvant pas non plus être mise de côté, l'auteur ne parvient pas à les concilier; il prêche une entière résignation mais qui n'est pas réellement le fruit de la foi; il engage à jouir avec contentement des biens terrestres (Ecc. 2 : 24, 11 : 9, 10, etc.) et à pratiquer l'obéissance comme la condition nécessaire du bonheur. (Ecc. 3 : 17; 12 : 13, 14, etc.) Il vante la crainte de Dieu, mais ne montre ni amour envers Dieu, ni joyeuse soumission à sa volonté. Dieu est pour lui un Dieu de loin. (Ecc. 5 : 1.) Sa conception de Dieu est pure et élevée, mais sans intimité; le nom de *Jahveh* lui est trop saint pour que l'homme puisse le prononcer. L'auteur manque de tout élan et de tout enthousiasme, une circonspection exagérée le caractérise jusque dans sa morale. (Ecc. 8 : 2-5; 7 : 16, 17; 10 : 4, 20.) Or un tel effet de l'influence des scribes n'est pas étonnant; tout en reconnaissant ses grands bienfaits, on ne saurait méconnaître son impuissance à communiquer à tous, comme l'avait fait la prophétie qu'elle devait remplacer, cet enthousiasme qui fait triompher du doute. Il y avait là un très grand danger. Les juifs entraient toujours plus en contact avec la science, les arts, la civilisation de la Grèce; n'était-il pas à craindre que cette vie riche et développée n'exerçât un trop puissant attrait sur ceux qui comme l'Ecclésiaste, accablés de mainte difficulté, ne pouvaient plus se renfermer dans le cercle étroit de la religion juive? Il en fut ainsi en effet au commencement du second siècle et l'on pouvait s'attendre à ce que ce mal se répandît toujours plus, et pourtant à la fin de ce siècle, le judaïsme se trouva plus solide que jamais. Les événements politiques seuls donnent l'explication de ce fait.

Lorsqu'en 175 av. J.-C., Antiochus Epiphane succéda à son frère, Onias III était souverain sacrificateur; son frère Josué ou

Jason réussit à corrompre le roi pour qu'il lui donnât cette charge. (174 av. J.-C.) Il en profita pour introduire partout les mœurs grecques ; un gymnase fut bâti à Jérusalem (2 Mach. 4 : 14), et à une fête célébrée à Tyr en l'honneur de Melkarth, Jason envoya des députés avec des contributions en argent. (2 Mach. 4 : 18-20.) Après trois ans, Jason fut chassé par Ménélaus qui offrit au roi 300 talents de plus. (171 av. J.-C.) (2 Mach. 4 : 23.) Celui-ci refusant de payer le tribut promis, dut s'enfuir à Antioche, où il fit massacrer Onias III. (170 av. J.-C.) Son successeur, Lysimaque, mourut dans une émeute soulevée par ses propres exactions. Jason, voulant profiter de ces désordres pour recouvrer sa dignité, conquit Jérusalem, y fit un massacre, mais fut bientôt forcé de s'enfuir. Antiochus qui voyait dans toutes ces luttes le commencement d'une révolte contre son autorité, s'empara de la ville et la pilla ainsi que le temple. (169 av. J.-C.) (1 Mach. 1 : 26.) Deux ans plus tard, il envoya Apollonius avec une grande armée en Juda ; Jérusalem fut prise, un terrible massacre eut lieu, une forteresse nommée *Acra* fut érigée tout près du temple. Vint ensuite la défense de sacrifier dans le temple, de célébrer les fêtes et le Sabbat, même de pratiquer la circoncision. Les manuscrits de la loi furent brûlés, tous ceux qui les cachaient mis à mort. Enfin on dressa dans le temple un autel à Jupiter (167 av. J.-C.), tandis que dans les autres villes les juifs furent forcés de sacrifier aux idoles. Plusieurs cédèrent à la volonté du roi, la garnison même d'Acra se composait en grande partie de juifs apostats. (1 Mach. 1 : 20; etc.) Les historiens juifs allèguent comme cause de cette persécution *l'orgueil* du roi (Dan. 7 : 8, 25; 8 : 25 ; 11 : 36 ; 1 Mach. 1 : 23, 25; 2 Mach, 5 : 21), son désir de détrôner Jahveh. M. Kuenen n'est pas satisfait de cette réponse. Il trouve la vraie cause soit dans l'embarras pécuniaire, qui l'avait poussé à intervenir dans le gouvernement intérieur de Juda, soit dans son désir de propager la civilisation grecque. La conduite de Jason lui avait fait croire qu'en Juda on n'était pas trop hostile à une union fraternelle avec les peuples voisins, dans le culte de Jupiter. Déçu dans cette espérance, il ne pouvait reculer sans faire preuve d'une lâche faiblesse. Il devait donc tâcher d'étouf-

fer toute résistance en supprimant simplement la religion juive, et voilà ce qui, contrairement à ses premières intentions, le porta à entreprendre une persécution dans toutes les règles. Exécutés çà et là, ses ordres échouèrent en général contre une fermeté passive dont les scribes donnèrent l'exemple. (Dan. 11 : 33; 12 : 3.) Eleazar et « la mère des sept fils » ne sont pas encore oubliés. (2 Mach. 6 et 7.) Un prêtre âgé, Mattathias père de cinq fils, demeurant à Modîn, entre Jérusalem et Joppé, donna enfin le signal de la lutte. Après avoir refusé de sacrifier lui-même à l'honneur des idoles, il tue dans une sainte indignation un juif qui se présente pour le faire et chasse les envoyés d'Antiochus. Suivi de quelques fidèles, il se réfugie dans le désert, et, attaqué à chaque fois le jour du Sabbat, il se laisse battre par raison de conscience. Enfin, il surmonte ses scrupules, et il est vainqueur. Après sa mort (166 av. J.-C.), on choisit pour chef son troisième fils Judas, surnommé *Machabi*, le marteau. Suivi d'abord d'une fort petite bande, il remporte des victoires toujours plus grandes et réussit enfin, en 164, à s'emparer de Jérusalem et du temple et à contenir la garnison d'Acra. Il commence par purifier le sanctuaire, et, le jour même où trois ans auparavant le premier sacrifice avait été offert à Jupiter, le temple est solennellement rendu à Jahveh. Une fête de huit jours est instituée en mémoire de cette grande délivrance.

Dès lors la religion de Jahveh ne fait qu'un avec le peuple. Si l'influence lente et douce de la civilisation grecque eût pu devenir dangereuse pour elle, le choc violent qui devait la détruire ne servit qu'à en fortifier les bases et à la rendre plus chère au peuple rudement réveillé. Les fruits des efforts de Juda Macchabée se montrèrent aussi dans la sphère spirituelle, témoin, outre quelques psaumes (118; 44), le livre de *Daniel* qui révèle ce qu'il y a de caractéristique dans cette période. L'auteur inconnu de ce livre met ses espérances, qu'il emprunte en grande partie aux écrits prophétiques, surtout à ceux de Jérémie (Dan. 9 : 1), dans la bouche de *Daniel*, homme connu depuis longtemps par sa sagesse et sa piété. (Ezéch. 14 : 14, 20; 28 : 3.) L'humiliation d'Israël et la domination des Chaldéens

devait durer 70 ans (Jér. 25:11; 29:10); le retour de l'exil cependant n'avait pas réalisé les promesses. Il fallait donc, pour que la prophétie ne parût pas fausse, que les 70 ans fussent des années de Sabbat (70 × 7 ans); c'est au développement de cette idée, qui jette un jour surprenant sur l'âge d'Antiochus Epiphane, que le livre de Daniel est consacré. L'auteur cherche à consoler ses frères par le récit des expériences de Daniel et de ses trois compagnons. (Dan. 1; 3; 6.) Mais Jahveh ne se borne pas à préserver les fidèles. Il punit aussi ceux qui s'enorgueillissent contre lui, témoin Nébucadnésar et Balthasar. (Dan. 4 et 5.) Tout cela est écrit en vue d'Antiochus Epiphane et des persécutions qu'il avait ordonnées. L'auteur, très sévère dans sa conception des devoirs religieux, a un certain penchant pour l'ascétisme. (Dan. 1:8, 12; 6:11; 10:3.) Il y a dans ses espérances une foi ardente et des horizons très larges. L'année du meurtre d'Onias III, légitime souverain sacrificateur (170 av. J.-C.), ouvre d'après lui la dernière des 70 semaines d'années. (Dan. 9: 26 *a*.) Le premier sacrifice offert dans le temple à Jupiter a donc lieu au milieu de cette semaine, de sorte que la suppression du culte juif ne peut durer plus de trois ans et demi. (Dan. 12:7; 7:25; 9:27.) Son rétablissement coïncide chronologiquement avec la défaite d'Antiochus. (Dan. 7; 25, etc.; 8:25.) Après sa mort, en 163, et les désordres qui l'accompagnent (Dan. 11:40-45; 12; 1), viendra la résurrection des morts. (Dan. 12:2-3.) L'explication du rêve de Nébucadnésar et une vision détaillée (Dan. 2:29-45 et ch. 7) nous apprennent quelle sera cette vie nouvelle et éternelle. Quatre royaumes, les monarchies des Chaldéens, des Mèdes, des Perses, des Grecs, se succèdent. La dernière est dépeinte avec détail, et la figure d'Antiochus Epiphane y ressort particulièrement comme le dernier représentant de la puissance païenne. (Dan. 7:8; 11; 20; comp. ch. 8 et 11.) C'est au milieu des profanations de ce roi que l'Eternel tient le jugement dernier, et ordonne de détruire la monarchie grecque. Vient ensuite sous la forme d'un fils d'homme le peuple des saints (Dan. 7:13, 14, 27); il est revêtu de la puissance, son règne est impérissable, toutes les nations se courberont devant lui, et la participation à cette domination

glorieuse d'Israël, c'est la vie éternelle, pour laquelle plusieurs morts seront ressuscités. On a justement nommé le livre de Daniel « le premier échantillon d'une philosophie, ou plutôt d'une théologie de l'histoire. » L'auteur regardant le premier toute l'histoire comme un grand drame qui se déroule selon la volonté de Jahveh, ne doute nullement du triomphe de ce qu'il croit la vérité. Son erreur sur l'avenir, conséquence de sa foi à l'infaillibilité de la prophétie, ne tombe pas à sa charge. Il n'y a cependant guère dans son livre d'éléments religieux et moraux; l'exhortation à la fidélité, la seule qui se trouve dans la partie narrative, disparaît dans les descriptions de l'avenir. En attribuant d'ailleurs ses espérances au prophète Daniel, l'auteur favorisait la conception mécanique de la révélation de Jahveh, et était forcé, pour ne pas se trahir, de s'exprimer d'une manière énigmatique. A son exemple, on élabora toute *une littérature apocalyptique*, on attribua à Hénoc, à Noé, à Moïse, même à la sybille des révélations sur l'avenir, contenant soit le récit du temps présent ou passé, soit les craintes ou les espérances qu'on avait pour l'avenir. L'amour du mystérieux en fut fortement nourri, souvent aux dépens de la religion même.

Ces espérances exaltées ne devaient pas se réaliser. Judas Machabée garda le pouvoir; mais il eut à combattre d'abord Lysias, le tuteur d'Antiochus Eupator, fils mineur d'Antiochus Epiphane, puis Démétrius, fils de Seleucus Philopator, qui, reconnu comme roi de Syrie et poursuivant la politique de ses prédécesseurs, maintint le souverain sacrificateur Alcimus. (162 av. J.-C.) Judas, après avoir remporté une victoire brillante sur le général syrien Nicanor (161 av. J.-C.), fut battu et tué dans la bataille d'Eléasa. (160 av. J.-C.) Son frère Jonathan lui succéda, remporta quelques victoires, mais n'aurait pu se maintenir, si Alexandre Balas, fils prétendu d'Antiochus Epiphane, ne s'était pas levé en Syrie même. Jonathan le reconnut comme roi; mais ayant reçu de lui la dignité pontificale (152 av. J.-C.), il fut dès lors engagé dans les luttes pour le trône de Syrie. Il fut fait captif par un des prétendants, Tryphon, et tué en 142 av. J.-C. Son frère Simon hérita du pouvoir et de la dignité sacerdotale, et remporta de tels avantages que l'indépendance

des Juifs fut enfin reconnue. (138 av. J.-C.) Simon tué en 135 fut remplacé par son fils Jean Hyrcan Ier, dont le règne (135-106 av. J.-C.) marqua l'apogée de la domination des Hasmonéens (nom donné aux descendants de Mattathias, à cause d'un de leurs aïeux). Il subjugua la Galilée, la Samarie, les contrées au delà du Jourdain, enfin les Iduméens qu'il força à la circoncision. Après sa mort les troubles recommencèrent. Aristobule Ier se signala par sa cruauté. Son frère Alexandre Jannée (105-79 av. J.-C.), heureux dans les guerres, s'attira la haine d'une grande partie du peuple. Il laissa deux fils, Aristobule II et Hircan II, dont le second devint souverain sacrificateur sous la tutelle de la veuve Alexandra; après la mort de sa mère, Aristobule, mécontent de cet arrangement, combattit et vainquit son frère. (70 av. J.-C.) Celui-ci, poussé par son favori Antipater, Iduméen, assiégea Jérusalem. (64 av. J.-C.) Cette guerre fratricide engagea les Romains à se mêler des affaires des Juifs; Pompée s'empara de Jérusalem. (63 av. J.-C.) Hircan II resta grand sacrificateur et prince (ethnarque) d'un petit territoire. Les efforts fréquents d'Aristobule et de ses fils, pour ressaisir le pouvoir, furent toujours repoussés par les armées des Romains. Antipater, qui avec ses deux fils régna en réalité beaucoup plus qu'Hircan, profita de la lutte entre César et Pompée pour agrandir le pouvoir de son maître, mais s'attira toujours plus la haine du peuple. Son fils Hérode voulant succéder à Hyrcan (43 av. J.-C.), Antigone, fils d'Aristobule, secouru par les Parthes, s'empara de Jérusalem. (40 av. J.-C.) Hérode cependant reconquit la ville à l'aide des légions romaines (37 av. J.-C.), le dernier des Hasmonéens perdit la vie et Hérode fut reconnu roi.

Le fait important dans l'histoire du judaïsme, pendant ce temps, est la formation des partis qui jusqu'à la fin ont dominé l'état religieux du peuple juif. Les germes en existaient déjà avant Antiochus Epiphane. C'était l'*aristocratie sacerdotale*, inclinant à la complaisance pour l'étranger aussi souvent que l'intérêt politique semblait l'exiger, et le *peuple* (la bourgeoisie), dirigé par les scribes, hommes d'une tendance sévère et légale. La conduite d'hommes tels que Jason et Ménélaus avait diminué de

beaucoup l'influence et le prestige de l'aristocratie. Les scribes au contraire avaient gagné, par leur fidélité dans la persécution, l'admiration et l'amour de la nation. Au commencement, entièrement unis à Mattathias et à ses fils, ils s'étaient contentés de la liberté religieuse et avaient refusé de faire de grands sacrifices pour la liberté politique ; ils avaient accepté Alcimus, imposé par le roi de Syrie, comme souverain sacrificateur. (162 av. J.-C.) (1 Mach. 7 : 12-14.) Ce ne fut que lorsque Jonathan eut obtenu cette charge (152 av. J.-C.) que les scribes se réunirent à lui. Le différend entre les Hasmonéens et les scribes se produisit cependant bien vite de nouveau, et peu à peu on vit se constituer sous les noms de *saducéens* et de *phariséens*, deux partis, l'un aristocratico-politique, l'autre démocratico-religieux, qui s'entrechoquaient fréquemment. Le nom de *saducéens* dérivant du nom propre Zadok, on a cru qu'il se rattachait au contemporain de David, d'après lequel Ezéchiel nomme les prêtres « fils de Zadok; » mais comme ce nom ne se retrouve nulle part dans la littérature après l'exil, il est plus probable qu'il se rattache à un certain Zadok, contemporain de Jonathan le Hasmonéen, dont la mémoire n'est pas venue jusqu'à nous. Le nom de *phariséens*, emprunté à la langue courante, signifie « les séparés, » et indique ceux qui s'isolaient non-seulement des païens, dont tout le peuple était plus ou moins séparé, mais aussi de leurs compatriotes moins consciencieux et moins sévères, dont le contact pouvait les souiller malgré eux. Personne donc, même en partageant les opinions aristocratiques, ne pouvait être saducéen s'il n'appartenait aux descendants d'Aaron ou à une des principales familles laïques, mais un homme de n'importe quel rang pouvait devenir phariséen.

A côté de ces deux partis, se trouvait *l'ordre des esséniens*. Environ quarante ans après Christ, les esséniens demeuraient en grande partie près de la mer Morte, dans de petites colonies à une grande distance des villes. (Ant. 13:5, § 9; 18: 1, § 5; Bell. Jud. 2: 8, §§ 2-14.) Il est probable qu'ils ne se sont retirés que *petit à petit* de la société juive; du moins il est digne de remarque que le premier essénien dont parle Josèphe, nous le trouvons avec ses disciples dans le temple de Jérusalem. Nous ignorons ce-

pendant entièrement l'histoire de leur développement intérieur. Leur caractère essentiel était un *communisme ascétique*, leur manière de vivre excessivement simple. Le septième jour était pour eux un jour de repos dans le sens le plus absolu; ils se réunissaient en ce jour dans leurs synagogues où l'explication de la loi et des autres livres vénérés était leur principale occupation. La profanation du nom de Moïse comme celle du nom de Jahveh était punie de mort. Se soustrayant au culte public, ils y envoyaient parfois des cadeaux; chacun de leurs repas, commencé par la prière et le chant d'un hymne, et terminé aussi par un hymne, était une espèce de repas d'offrande. Leurs chefs disposaient librement des biens et maintenaient l'ordre et la discipline; mais dans des cas importants la décision était prise par une centaine d'esséniens. Pour être admis dans leur ordre, le novice, après avoir subi une épreuve de trois ans, devait prêter le serment de fidélité, seul serment qui leur fût permis. D'après Philon, la secte contenait de son temps quatre mille membres; la plupart n'étaient pas mariés; ceux qui l'étaient ne vivaient pas dans les colonies, mais suivaient du reste les mêmes règles. La secte des esséniens a la même origine que le parti pharisien. Le désir d'observer fidèlement la loi dans tous ses détails s'était accru par les persécutions. Les fondateurs de la secte, animés de cette passion, ayant commencé par chercher l'isolement, leurs disciples allèrent toujours plus loin. Beaucoup de pratiques, cependant, comme le célibat, l'abstinence des sacrifices sanglants et en général du culte, la défense de prendre de la viande, du vin, semblent être directement opposées aux lois mosaïques. Il n'y a néanmoins pas lieu de chercher pour l'essénisme une origine étrangère. On trouve déjà avant l'exil beaucoup de choses qui le préparent: le naziréen était obligé de se garder plus que tout autre de toute souillure, de laisser croître sa chevelure et de s'abstenir du vin et des boissons spiritueuses; les réchabites observaient cette même abstinence. (Jér. 35.) La rigoureuse défense du sang et de la viande sanglante pouvait facilement contribuer à faire rejeter toute viande. La législation sacerdotale, en regardant l'union du mariage comme une souillure temporaire (Lév. 15 : 16-18) pou-

vait faire croire à la sainteté éminente du célibat. L'abstinence du culte public ne provenait pas d'hostilité, témoins les cadeaux qu'ils envoyaient au temple; c'était plutôt une conséquence inévitable d'une manière de vivre particulière. Elle prouve cependant qu'au premier siècle avant notre ère le temple n'était plus considéré comme chose indispensable. L'idéal de moralité exposé dans le serment de fidélité, était entièrement emprunté aux prophètes et aux psaumes. (Esa. 33:15, 16; Ex. 19:6a; Ps. 15; 24:1-6, etc.) La seule phrase obscure du serment est celle où le novice promet de garder fidèlement les livres de la secte et les noms des anges. « Cette science secrète se rattachait probablement au don de prophétie qui, d'après Josèphe, était général parmi eux. (Ant. 15:10, § 5; 17:13, § 3; Bell. Jud. 1:3, § 5, 2:7, § 3, 8, § 12.) La prophétie de cette époque reposait sur une interprétation particulière des saintes Ecritures et l'on s'y servait largement de la doctrine des anges.

Sous le règne de Jonathan et de Simon, aucune querelle n'éclata entre les sadducéens et les pharisiens. Les premiers, en train de regagner leur pouvoir, ne devaient désirer aucun changement, tandis que les scribes obtenaient dans ce temps quelque part dans le gouvernement; nous en trouvons du moins quelques-uns, au premier siècle avant notre ère, dans le Sanhédrin. (Ant. 14:9, § 4.) Sous Hircan I (135-106) éclata la rupture; la déclaration du pharisien Eléasar qui prétendait que le prince, pour agir selon la loi, devait abdiquer la dignité pontificale, parce que, sa mère ayant été prisonnière dans la guerre contre les Tyriens, sa naissance n'était pas sans tache, décida la lutte sans en être la seule cause. Les guerres d'Alexandre Jannée (105-79 av. J.-C.) fortifièrent le parti pharisien. Une faute commise par lui dans ses fonctions sacerdotales, lors de la fête des tabernacles, détermina une guerre civile dans laquelle, d'après Josèphe, cinquante mille des adversaires d'Alexandre furent tués. Les pharisiens implorèrent l'assistance du roi syrien Démétrius Eucaere; Alexandre cependant triompha; mais il garda une telle impression de la puissance des pharisiens, que sur son lit de mort il conseilla à sa femme de céder entièrement à leur direction afin d'avoir un règne

tranquille. Les noms des deux partis ne sont guères mentionnés pendant la guerre fratricide entre Aristobule II et Hyrcan II. Si Aristobule était favorisé par les prêtres, aucun des deux rivaux n'avait la sympathie des scribes et du peuple. (Ant. 14 : 2, § 1 ; 3, § 2.)

Les deux partis différaient non-seulement dans leurs vues politiques mais aussi dans leurs opinions religieuses. Les scribes continuaient leur travail. Siméon le juste avait été suivi par Antigone, celui-ci par des « paires » (*zûgoth*) qui propagèrent la tradition et dont la dernière fut celle d'Hillel et de Shamaï, contemporains d'Hérode. (Pirke Aboth 1 : 3, etc.) D'après un récit de la Mischna (M. Chagiga 2 § 2), ces hommes étaient, sous les noms de *prince* (nasi) et *père du tribunal* (ab-beth-din), à la tête du Sanhédrin. Le fait cependant que le grand sacrificateur présidait le Sanhédrin, prouve que ce récit n'est pas historique. M. Kuenen le modifie donc de manière à faire de ces pères les *chefs des scribes*. (Cp. Ant. 14 : 9, § 3-5.) Ils prenaint soin des écoles, de la propagation et du développement de la loi orale. Admis peu à peu dans le Sanhédrin, ils y rencontraient les idées de l'aristocratie. Or les sadducéens n'avaient pas de système religieux ou théologique à eux, ils étaient simplement les *conservateurs*. Ils reconnaissaient l'autorité de la loi et ne rejetaient nullement ni ce que la grande synagogue avait établi, ni les préceptes de la tradition pour autant qu'elle s'était constituée. C'est donc à tort que Josèphe (Ant. 13 : 10, § 5, 6) leur impute la récusation de la loi orale, ou d'autres auteurs celle de tous les livres de l'Ancien Testament à l'exception de la loi. (Par ex. Tertull. *De praescr. haeret*, cap. 46.) Ils s'opposaient seulement aux nouveautés que les scribes s'efforçaient d'introduire. Un des traits les plus caractéristiques des opinions des sadducéens est leur négation de l'immortalité. Combattue par l'Ecclésiaste (IIIe siècle avant J.-C.), niée par Jésus Sirach, au commencement du second, cette doctrine n'était pas un élément de la conviction populaire lors de l'apparition des sadducéens. Il en est de même de la doctrine des anges et des démons, dont le fécond développement est postérieur au programme du parti sadducéen. Les pharisiens étaient les partisans du progrès,

pourvu seulement qu'on distingue entre *progrès* et *liberté croissante*. Leur but était la réalisation de la loi écrite et orale. Tout en multipliant et en aggravant les ordonnances de la loi, ils ne s'y liaient nullement quand l'intérêt de la religion l'exigeait. Leur interprétation de la loi était souvent plus arbitraire que celle des sadducéens. Moins sévères dans leurs lois pénales (Ant. 13 : 10, § 6), ils restreignaient les prérogatives des prêtres en étendant leurs devoirs. Partant d'un principe *démocratico-religieux*, ils avaient les suffrages du peuple, souvent même des femmes des sadducéens (Ant. 18 : 2 § 4; 17, 2, § 4), et étaient les vrais représentants du judaïsme.

CHAPITRE XI

Les Juifs dans la dispersion; l'hellénisme.

Vers la fin de la période perse et surtout dans la période grecque, on trouve un grand nombre de Juifs en dehors de leur propre patrie. Les différentes déportations ayant modifié la manière de vivre, on s'était accoutumé à l'idée que même en dehors de la patrie on pouvait conserver sa nationalité et sa religion. Il y eut d'ailleurs rarement une période plus favorable à l'émigration que la période grecque. Estimés comme de paisibles citoyens dont on n'avait pas à craindre une conjuration avec les anciens habitants du pays, les Juifs furent partout accueillis à bras ouverts par les nouveaux rois grecs; ils contribuaient à peupler les villes nouvellement fondées et y recevaient des priviléges plus ou moins importants. Ils y formaient de véritables églises, y construisaient des synagogues et restaient en relation avec la mère-patrie et le culte du temple. Leur religion faisait un en effet avec eux. Quelle différence entre l'attitude des Juifs expatriés de cette période et celle des contemporains de Jérémie ! (Jér. 44:15.) Après le départ d'Esdras un grand nombre de Juifs restèrent en Babylonie. Deux frères (Chasinai et Chalinai) fondaient à Néarde, au commencement de notre ère, un empire juif indépendant, dont la capitale ainsi que Nisibe, fut habitée exclusivement par des Juifs, même après

leur soumission aux Babyloniens. (Ant. 18 : 9.) Ils étaient à Adiabène d'une si grande puissance que la famille royale même y embrassa leur religion. (Ant. 20 : 2, § 1.) Après la mort d'Alexandre le grand, l'émigration des Juifs dans les villes syriennes fut fortement favorisée ; on les trouve en très grand nombre à Antioche, à Damas, à Palmyre et, déjà au second siècle avant notre ère, en Arabie. Les Séleucides leur ouvrirent le chemin vers l'Asie Mineure. Antiochus le Grand (223-187 av. J.-C.) en fit transporter deux mille en Lydie et en Phrygie, et sous Antiochus Théos (260-247 av. J.-C.) ils avaient déjà la bourgeoisie dans les villes ioniennes. (Ant. 12 : 3, § 2, 4.) Des côtes de l'Asie Mineure, ils se répandirent sur les îles de la mer Egée. Dans la période du Nouveau Testament ils avaient de nombreuses synagogues, qui n'étaient plus de date récente, en Macédoine et en Grèce. (Act. 16 : 13, 17 ; 1 : 10; 18 : 4.) En l'an 139 avant J.-C. ils furent expulsés de Rome parce qu'ils avaient admis des prosélytes italiens à la célébration du Sabbat [1]. Deux siècles plus tôt ils s'étaient déjà rendus en Egypte. Alexandre leur fixa leur habitation à Alexandrie et leur accorda d'importants priviléges. (331 av. J.-C.) (Jos. contr. App. 2 : 3, 4, 6 ; Bell. Jud. 2 : 18 § 5.) Ptolémée en fit transporter un grand nombre en Egypte (320 av. J.-C.), et après la bataille d'Ipsus (301 av. J.-C.) plusieurs milliers de Juifs s'y rendirent librement et y furent privilégiés plus que les Egyptiens mêmes. Quelques-uns allèrent même en Nubie et en Ethiopie et formèrent des églises puissantes en Libye, surtout à Cyrène et dans les endroits voisins. Cette propagation des Juifs est d'une grande importance, en dehors même des avantages qu'elle offrit à la prédication du christianisme. Bien qu'en général on se rendît peu compte des particularités de la religion juive, qu'on attachât plus de prix à ses cérémonies qu'à ses idées, et qu'on la confondît avec d'autres formes religieuses souvent contraires, elle attira un grand nombre de prosélytes et répandit partout le nom de Jahveh.

M. Kuenen ne traite que du développement des Juifs à Alexandrie. Gouvernés par leur *alabarque* ou *ethnarque*, qu'as-

[1] Th. Mommsen, *Röm. Gesch. II*, 429.

sistait un synèdrion de soixante-dix personnes, ils y formaient un état dans l'état. Par leur commerce continuel avec les Grecs cependant, la langue grecque devint bientôt leur langue vulgaire, d'où le nom d'*Hellénistes* pour les distinguer des *Hébreux*. (Act. 6 : 1 ; 9 : 29, etc.) Le besoin d'une *traduction grecque de la loi mosaïque* se fit bientôt sentir. Elle se fit probablement sous le règne de Ptolémée Philadelphe. (285-274 av. J.-C.) La *lettre d'Aristéas* (fiction d'un Juif d'Alexandrie au commencement de notre ère) donne un récit romanesque de la manière dont cette traduction est faite et la rattache à un vœu de Ptolémée lui-même. Ce récit cependant, bien qu'accepté par Philon (2 : 138-141) et Flavius Josèphe, (Ant. 12 : 2) n'est, d'après M. Kuenen, évidemment pas historique. La traduction doit probablement son nom de *traduction des septante,* non pas aux soixante-douze traducteurs envoyés de Jérusalem pour la faire, mais au synèdrion d'Alexandrie, de soixante-dix membres, qui la reconnut comme traduction officielle. On a cru y découvrir des traces de l'influence de la philosophie grecque. M. Kuenen n'est pas de cet avis. Le nom de *Jahveh* y est traduit par « le Seigneur, » au lieu d'être transcrit en caractères grecs comme les autres noms propres, les anthropomorphismes y sont souvent adoucis et même parfois éludés. (Comp. la traduction de Gen. 6 : 6, 7; 15 : 3 ; Ex. 24 : 9-11 ; Nomb. 12 : 8, etc.) Or les mêmes faits se présentent dans les écrits faits pendant cette époque en Palestine. La traduction des autres saintes Ecritures suivit celle de la loi ; plusieurs personnes y travaillèrent. Le petit-fils de Jésus Sirach, qui traduisit l'ouvrage de son grand-père, trouva lors de son arrivée en Egypte (132 av. J.-C.) une version « de la loi, des prophètes et des autres livres, » version qui, d'après sa propre remarque, différait beaucoup du texte hébreu et qui produisait une tout autre impression sur le lecteur. Tandis que les livres prophétiques, à l'exception de celui de Jérémie, sont généralement traduits littéralement, on rencontre dans la plupart des livres historiques des additions et des changements plus ou moins grands. (1 Rois 2 : 35, 46; 4 : 20 ss.; 5 : 31 ss.; 12 : 24 ss.) La traduction d'Esther est en réalité une refonte qui donne au livre grec un

caractère tout différent de celui du livre hébreu. Le troisième livre d'Esdras, composition libre, contient, outre une partie de 2 Chron. et du livre hébreu d'Esdras, le récit d'un concours entre Zorobabel et deux autres personnes, dans lequel le premier remporte la victoire. (3 Esdr. 3 : 1-5 : 6.) L'apocalypse de Daniel subit dans la traduction d'importantes modifications : les épisodes « Daniel et Susanne, » « Bel et le dragon, » « la prière d'Azaria, » et « l'hymne des trois jeunes hommes dans la fournaise ardente, » y furent ajoutés.

Le but de toutes ces additions, ainsi que des ouvrages d'Eupolème et d'Arthapane, du drame de « l'Exode » d'Ezéchiel, du poëme épique sur Jérusalem de Philon l'ancien, et des poëmes de Théophile (on en trouve des fragments dans Eusèbe : Præp. evang. 9 : 17-39) était de fixer l'attention des Grecs sur les singulières aventures du peuple juif, de défendre le judaïsme, ou de combattre le paganisme. Leur *forme particulière* nous frappe tout d'abord. Ce sont pour la plupart des *pseudépigraphes*, forme générale de la littérature de ces jours ; voir les traductions de Daniel et d'Esther dans leurs additions, la lettre d'Aristéas, les fragments d'Aristobule, quelques versets attribués à Sophocle (Clem. Alex. Strom. 5 cap. 14), un poëme didactique attribué au poëte ionien Phocylide (VIe siècle av. J.-C.) et quelques poésies et prophéties mises dans la bouche de la sibylle. On se servait encore plus fréquemment de noms de prophètes de l'Ancien Testament, comme dans la « lettre de Jérémie » (Baruch 6), qui se trouve dans la traduction du livre hébreu de Baruch, et à laquelle est ajoutée toute une partie (Bar. 3 : 9-5 : 9) mise aussi dans la bouche de Baruch, dans « la sagesse de Salomon » et dans le troisième livre des Machabées. Le *contenu* de cette littérature témoigne tantôt de dispositions fort amicales envers les peuples païens, comme la lettre d'Aristéas et surtout le poëme de Phocylide, tantôt d'animosité et d'une forte polémique, comme « la lettre de Jérémie, » « la sagesse de Salomon, » et la sibylle juive. Ce sont, outre les dispositions personnelles des auteurs, les rapports changeants avec les peuples païens, qui expliquent cette différence.

Pendant tout le temps que les Lagides régnèrent sur la Judée,

la bonne intelligence ne fut pas interrompue, pas même sous Ptolémée IV Philopator (222-204 av. J.-C.), bien que le troisième livre des Machabées lui impute une terrible persécution des Juifs, qui, si elle n'est pas tout à fait inventée, est beaucoup plus récente. Il en fut encore ainsi après l'incorporation de la Cœlé-Syrie et de la Palestine dans l'empire des Séleucides. Les Juifs alexandrins parvinrent même au faîte de leur crédit sous le règne de Ptolémée VI Philométor (180-146 av. J.-C.) et de son épouse Cléopâtre. (2 Mach. 1 : 10; Fl. Jos. Contr. App. 2 : 5.) Sous son règne, Onias, fils du grand sacrificateur Onias III, tué à Antioche (170 av. J.-C.), reçut la permission de construire à Héliopolis un temple à Jahveh. (Jos. Bell. Jud. 7 : 10 § 3.) Plusieurs Juifs s'établirent dans le voisinage (Ant. 13 : 10 § 4 ; 14 : 8 § 1 ; Bell. Jud. 1 : 9 § 4); et quelques prêtres et lévites consentirent à y faire le service. (Act. 13 : 3 § 3.) On continua cependant à regarder le temple de Jérusalem comme le vrai sanctuaire ; le souverain sacrificateur qui fonctionnait conserva toute son autorité (Ant. 14 : 8 § 1), et ce ne fut qu'après la ruine du temple de Jérusalem (70) que le nouveau sanctuaire aurait eu quelque chance de réussite si Vespasien ne l'avait pas fermé trois ans plus tard. (73) (Bell. Jud. 7 : 10 § 2-4.) Une autre preuve de la bienveillance de Philométor est le fait qu'il consentit à servir d'arbitre entre les Juifs et les Alexandrins à Alexandrie : Josèphe raconte que deux chefs samaritains furent mis à mort par lui (Ant. 13 ; 3 § 4) ; les Samaritains, de leur côté, s'attribuèrent la victoire. M. Kuenen pense que les Juifs l'ont emporté, mais sans que le sang ait coulé. C'est probablement sous le règne de Ptolémée VII Physcon (146-117 av. J.-C.) qu'eut lieu la persécution placée par le 3e Machabée sous Philopator. (3 Mach. 7 ; 16 ; Jos. contr. App. 2 : 5.) Après la mort de ce roi, les affaires juives prirent de nouveau une meilleure tournure. Cléopâtre, au contraire, leur fit autant de mal que possible. Par la bataille d'Ipsus (30 av. J.-C.), l'Egypte devint une province romaine ; or les Romains leur étaient en général favorables, et ils furent surtout protégés par Auguste et Tibère. Sous le règne de Caïus Caligula (37-41), la populace jalouse les chassa des quartiers où ils étaient les

moins nombreux, leur ôta leurs synagogues (*Proseuques*), pilla leurs demeures et tua même quelques uns d'eux. Le gouverneur Flaccus leur ôta la bourgeoisie, et le refus des Juifs de donner dans leurs synagogues une place à la statue de Caligula fit que celui-ci ne voulut pas recevoir la députation qu'ils lui envoyèrent sous la direction de Philon (Phil. in Flacc. et de legat. ad Cajum) pour présenter des plaintes.

Cette persécution donna lieu à quelques écrits remarquables : 1° le libelle diffamatoire d'Appion que nous ne connaissons que par la réponse de Flavius Josèphe ; 2° les récits de Philon ; 3° le 3e livre des Machabées, écrit dans le but d'animer les Juifs à la persévérance et à la fidélité envers Jahveh ; 4° le livre de « la sagesse de Salomon, » plein d'allusions aux événements de ces jours, mais écrit après la fin de la persécution. On découvre dans cette littérature, surtout dans « la sagesse de Salomon, » une forte influence de la philosophie grecque. La puissante main de Dieu a créé le monde d'une *manière chaotique*. (Sag. 11 : 18.) L'auteur soutient la préexistence de l'âme qui, étant bonne, est entrée dans un corps sans tache (Sag. 8 : 19, 20), mais qui est déprimée par un corps périssable (Sag. 9 : 15) ; il connaît les quatre vertus capitales : la sobriété, l'intelligence, la justice, la vaillance. (Sag. 8 : 7.) Comparez d'ailleurs les idées de l'auteur sur la sagesse et l'immortalité avec celles qu'on trouve dans les Proverbes de Salomon et de Jésus Sirach. (Sag. 7 : 22-27 ; comp. Prov. 8 et Jés. Sir. 1 : 6 ; 4 : 11 ; 6 ; 18-33 ; 14 : 20, ch. 24 ; Sag, 3 : 1-9 ; 4 : 1, 7, 8, 10-14.) On conservait cependant le sentiment de la supériorité des Juifs comme peuple privilégié de Jahveh. Or cela amenait à deux conclusions : 1° que les philosophes grecs ont emprunté leurs idées à l'Ancien Testament, principalement à la loi de Moïse ; 2° que l'Ancien Testament, principalement la loi de Moïse, contient les idées élevées des philosophes grecs. Ces deux thèses sont soutenues pour la première fois dans les fragments dits d'Aristobule (Eusèbe, Præp. evang. 13 : 12), où l'on trouve aussi le véritable sens des expressions anthropomorphiques : les mains, les bras, la face, les pieds de Dieu, etc. (Eus. Præp. evang. 8 : 10.) L'*interprétation allégorique* y est partout appli-

quée, de même que dans le livre de la sagesse, dans la lettre d'Aristéas et dans les ouvrages de Philon (10 av. J.-C. — 60 ap. J.-C.), véritable représentant de la tendance philosophique des hellénistes.

Les traités de Philon se rattachent en grande partie l'un à l'autre; il y en a qui forment un commentaire sur la Genèse, d'autres commencent par la vie de Moïse en trois livres et traitent ensuite de différentes ordonnances de la loi. Les deux écrits « contra Flaccum » et « de legat. ad Cajum » forment un groupe à part. C'est au Pentateuque que Philon rattache ses observations philosophiques et morales. Voir son argumentation au sujet de la verge d'Aaron produisant des amandes. 1° Dans les amandes, autrement que dans la plupart des fruits, la partie mangeable et la semence font un. Les amandes représentent ainsi la vertu parfaite, car la vertu est en même temps commencement et fin : commencement parce qu'elle n'est pas issue d'une autre puissance, fin parce que la vie aspire naturellement à elle. 2° L'amande, ayant un brou dur et amer, est un symbole de l'âme qui tend à la perfection, car pour atteindre le bien il faut qu'elle se charge d'un travail dur et pénible. 3° L'amandier est l'emblème du sacerdoce, parce que de tous les arbres qui prennent leur feuillage au printemps, il fleurit le premier et ne produit ses feuilles que le dernier de tous. (De vita Moys. 3 § 22.) Les noms de personnes et de pays sont pour Philon des indications de certaines vertus et de certains vices. L'idée de Philon sur Dieu est purement philosophique. Dieu ne se laisse définir ni décrire ; il est l'*être* et se nomme pour cela dans l'Ecriture *Jahveh*. (Celui qui *est.)* Créateur, il forma le monde *de la matière ;* le monde étant à une distance infinie de Dieu, la bonté de Dieu qui l'a porté à le créer l'a poussé à lui communiquer les idées divines. La distance entre Dieu et le monde est remplie par les *anges*, par la *sagesse divine* (Prov. 8), enfin par la *Parole de Dieu*. Dieu possède des *forces*, dont la plus haute, celle qui les renferme toutes, est le *verbe* (logos), mot qui indique non-seulement la parole, mais aussi la réflexion intellectuelle de Dieu. Le verbe comme réflexion divine est inséparable de Dieu, immanent en lui ; comme parole divine il est

l'image de Dieu, le second Dieu par qui le monde est créé et gouverné. Cette idée se rencontre avec l'idée de l'Ancien Testament et de l'hellénisme sur la *sagesse* de Dieu, mais elle est plus large, réfléchissant non-seulement la sagesse de Dieu, mais tout son être. L'homme idéal, puis l'homme de la réalité, est créé d'après l'image du verbe. Dans le combat entre l'esprit et la matière, le premier peut remporter la victoire par l'influence du verbe; celui-ci est le docteur de la vertu, le médiateur entre Dieu et l'homme, le grand sacrificateur, l'intercesseur des hommes auprès de Dieu. La piété, la communion avec Dieu, dépasse toutes les vertus. Il y a chez Philon tantôt un penchant vers l'ascétisme, tantôt au contraire un sens pratique conforme à l'esprit de l'Ancien Testament. Il cherche à ramener tous les préceptes de la morale à un principe, tantôt l'amour, tantôt la foi. Il s'élève au-dessus du légalisme, en s'approchant de la conception de la vie morale propre à saint Paul. Les cérémonies religieuses n'ont pour lui de valeur que pour autant qu'elles indiquent et développent les dispositions spirituelles. Tout en étant universaliste, Philon reconnaît néanmoins les devoirs et les priviléges particuliers du peuple juif, et attend lui aussi un avenir joyeux pour son peuple. Cette attente cependant n'occupe qu'une fort petite place dans l'esprit de Philon ; il attache plus de prix à l'immortalité personnelle, qu'il fait dériver de l'origine céleste de l'homme. La vie vraie et impérissable est un fruit de la vertu, le péché engendre la mort, et la condition après la mort répond à la mesure du développement spirituel qu'on s'est acquis pendant la vie. En spiritualisant les ordonnances de la loi, comme la circoncision, les purifications, etc., Philon ne favorisait pas la fidélité au judaïsme. Lui-même attachait beaucoup de prix à la religion de ses pères, mais ce n'était pas la conséquence de son système. Le fait que Tibère-Alexandre, gouverneur de la Judée (46-48) et parent de Philon, était juif apostat, n'est pas sans importance à cet égard.

Le système de Philon conduit dans l'*histoire de la philosophie* au néo-platonicisme et au néo-pythagorisme. Il a déteint sur la *gnose* des premiers siècles de notre ère. L'épitre aux Hébreux et le quatrième évangile en ont d'après M. Kuenen largement

profité. D'ailleurs l'hellénisme a frayé la route au christianisme. Reste à savoir s'il a eu quelque influence sur l'avenir du judaïsme. Il y avait toujours un commerce actif entre les Juifs alexandrins et la mère-patrie. La famille de Boëthe, revêtue par Hérode de la dignité pontificale, était d'origine alexandrine. Plusieurs hellénistes s'étaient établis à Jérusalem (Act. 2:5, 9-11); les Cyrénéens et les Alexandrins y avaient une synagogue à eux. (Act. 6 : 9.) Le judaïsme en Palestine suivit pourtant en général son propre chemin, et ne subit point d'influence directe de l'hellénisme, dont il se méfiait même. L'opinion que l'essénisme doit son origine à la secte des thérapeutes en Egypte est, d'après M. Kuenen, insoutenable. Cette secte n'est mentionnée nulle part ailleurs que dans un écrit faussement attribué à Philon, sur « la vie contemplative, » lequel date probablement du IIIe siècle de notre ère et qui dépeint non pas une association ascétique réelle, mais l'idéal d'une telle association, dont les différents traits sont empruntés aux différentes formes de l'ascétisme[1]. L'hellénisme, sorte de compromis entre le judaïsme et la philosophie grecque, portait les germes de la dissolution en lui; d'un caractère artificiel, composé de différents éléments que ne liait point une nécessité intérieure, il n'était pas fondé dans la vie, et partant devait succomber.

CHAPITRE XII

Le dernier siècle de l'état juif.

Le règne d'Hérode surnommé le Grand (37-4 av. J.-C.) fut éclatant; il embellit Jérusalem de plusieurs manières, et substitua au temple de Zorobabel un édifice plus splendide. Il fit rebâtir Samarie, nommée dorénavant Sébaste, fonda Césarée et enrichit même des villes étrangères de gymnases, de théâtres, etc. Les Juifs cependant le haïssaient comme Iduméen, favori des Romains, vainqueur des Hasmonéens; froissés à chaque

[1] Cette thèse, à laquelle M. Kuenen consacre une longue note, est soutenue par Gratz : *Geschichte der Juden* III 463-66, 2me édition. Voir aussi Nicolas : *les Thérapeutes*, dans la *Revue de théologie*, 3e série, VI : 25-42.

instant dans leurs convictions religieuses, ils étaient d'ailleurs scandalisés par les crimes domestiques du roi; son beau-frère Aristobule, sa femme Mariamne, sa belle-mère Alexandra, et trois de ses propres fils furent mis à mort par ses ordres. Après sa mort, son royaume fut partagé entre ses trois fils. Archelaüs reçut la Judée, Hérode Antipas la Galilée, Philippe le pays au delà du Jourdain. Archelaüs ayant été destitué (6 apr. J.-C.), la Judée devint partie intégrante de la province de Syrie et fut gouvernée d'abord par un fonctionnaire inférieur (procurator) qui résidait habituellement à Césarée, puis, après la révocation de Ponce Pilate (37), par les gouverneurs mêmes de Syrie. Après la mort de Caligula, Hérode Agrippe Ier, petit-fils d'Hérode le Grand, ayant reçu la tétrarchie de Philippe (37) et d'Hérode Antipas (40), fut chargé aussi du gouvernement de la Judée et élevé à la dignité royale. (41.) Son fils Agrippe II, chargé (53) du gouvernement du nord-est de la Palestine, ne put empêcher les événements terribles qui se préparaient de plus en plus. La guerre éclata enfin sous Gessius Florus, gouverneur de Syrie. (66.) D'abord victorieux, les Juifs divisés en plusieurs partis ne pouvaient pourtant pas résister aux armées de Vespasien et de Titus. Vers le milieu de l'an 70, Jérusalem était entourée de tous côtés; ce fut le 10 août que le temple fut brûlé; le 7 septembre le même sort frappa la haute ville sur la colline de Sion. Quoique la lutte se prolongeât encore quelque temps, la guerre était finie avec la chute de la ville et du temple.

Les événements politiques exercèrent une immense influence sur l'histoire religieuse de cette période. L'avénement d'Hérode au trône rendit nécessaires des modifications dans la dignité pontificale, unie jusqu'alors à la dignité royale. Hérode engagea le vieux Hyrcan II à se rendre de Babylone à Jérusalem; celui-ci cependant ne pouvant devenir grand sacrificateur à cause d'une mutilation (Ant. 14 : 13 § 10), Hérode donna cette dignité à Hananéel, prêtre à Babylone, qu'il destitua après un an. Dès lors, les souverains sacrificateurs, au nombre de 27, se suivirent rapidement. Ils ne vivaient que par la grâce du roi; et cependant ils conservaient encore quelque peu d'indépendance.

Le fait suivant le prouve. Hérode, après avoir épousé Mariamne (24 av. J.-C.), donna la dignité de souverain sacrificateur à son père, Simon, fils de Boèthe, qui avait demeuré auparavant à Alexandrie. C'est de ce Boèthe que dérive, d'après M. Kuenen, le nom de *Baithusim*, que le Talmud donne parfois aux adversaires des scribes, mais qu'il fait remonter à tort à un certain *Baithus*, disciple d'Antigone de Socho. (Environ 190 av. J.-C.) Il s'éleva donc du temps d'Hérode, à côté de l'ancienne noblesse sacerdotale des sadducéens, une nouvelle coterie de prêtres, nommés les *Boéthusiens*. Or il ne ressort ni des récits des évangiles sur les Hérodiens, qui, d'après M. Kuenen, sont probablement les mêmes que les Boéthusiens, ni de ceux du Talmud, qu'il y eût une hostilité entre ces deux partis. Au contraire le Talmud les identifie quelquefois. Ce fait prouve qu'Hérode en élevant ses créatures à la dignité de souverain sacrificateur ne réussit pas à verser un autre esprit dans la classe sacerdotale; l'esprit des sadducéens l'emporta toujours et s'assimila même les éléments étrangers.

Quels étaient dans cette période les rapports entre les sadducéens et les pharisiens? Les premiers se moquaient de l'observation exagérée des préceptes de la loi, telle que les pharisiens l'exigeaient. Voulant rehausser l'importance du service sacerdotal, ils relevaient les devoirs imposés au grand sacrificateur, tandis que les pharisiens ne voyaient dans le prêtre qu'un simple fonctionnaire et voulaient ôter au sacerdoce le caractère exclusif qui le distinguait du reste du peuple. Plusieurs points de controverse, en apparence fort minutieux, trouvent leur explication dans ce point de départ, par exemple ceux sur les frais des sacrifices quotidiens du matin et du soir, sur l'oblation offerte en même temps que l'offrande sanglante, sur la succession des cérémonies au jour des expiations, enfin sur le droit d'immoler l'agneau pascal le jour du sabbat, entre Hillel et les fils de Bathira. Des différends semblables se produisaient dans la juridiction. En général les sadducéens, se tenant exactement à la lettre de loi, étaient plus sévères que les pharisiens; quelquefois cependant ceux-ci, considérant l'intention de la loi, l'emportaient en sévérité. Il n'y avait pas cependant

entre eux de luttes de principes, de controverses sur l'autorité supérieure et décisive; les sadducéens, loin d'être des épicuriens plus qu'à moitié incrédules, se trouvaient essentiellement sur le même terrain que leurs adversaires. Le Sanhédrin était la lice où les deux partis se rencontraient; les pharisiens y remportaient presque toujours la victoire, appuyés qu'ils étaient par le peuple, et ils célébraient leurs triomphes par des fêtes annuelles.

Les récits de Flavius Josèphe sur les pharisiens, dont il ne distingue pas les scribes, sont obscurs et confus. Il ne mentionne pas même Hillel, confond Shammaï avec son prédécesseur Shémaja, et décrit le parti pharisien tantôt comme étant entièrement hostile à Hérode, tantôt comme lui étant, du moins en partie, passablement favorable. (Ant. 14 : 9 § 4, 15 : 1 § 10; 17 : 2 § 4.) Le fait est qu'il y avait parmi les pharisiens deux partis, dont le premier, le plus petit et le plus turbulent, s'efforçait, par tous les moyens, de secouer le joug d'Hérode, tandis que l'autre, absorbé dans l'étude de la loi, se retirait peu à peu du terrain politique. De là vient que l'histoire politique des Juifs, pendant ce dernier siècle, n'est presque pas traitée dans le Talmud. La dernière paire qui présida aux écoles des scribes, fut celle d'Hillel et de Shammaï, contemporains d'Hérode. Homme supérieur, d'une mansuétude parfois exagérée, Hillel renfermait toute la religion juive dans ce précepte: *Ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse, ne le faites pas aux autres.* Ses leçons ou proverbes, d'une forme frappante, témoignent en outre d'un profond sérieux et d'une large notion de la religion. Ses ordonnances, ajoutées petit à petit à la loi, avaient, sous le nom de tradition, force légale. Il en résultait premièrement que l'on était embarrassé chaque fois que le *halachah* (droit d'usage) ne donnait pas de préceptes pour tel ou tel cas, et en second lieu que quiconque pouvait se prévaloir de l'autorité des anciens docteurs, était en état de mettre fin à toute controverse. Or Hillel donna *sept règles* qui avaient toutes pour but de garantir aux scribes une plus grande liberté dans l'interprétation de la loi, mais qui ouvraient aussi une large porte à l'arbitraire et à la plus grande subtilité. — A côté de

lui se trouvait *Shammaï*, homme plus sévère, fidèle aux conceptions traditionnelles. Leurs écoles s'écartaient souvent l'une de l'autre dans l'interprétation de la loi ; mais leurs différends n'avaient pas d'influence réelle sur le développement religieux.

Ce furent les descendants d'Hillel, Siméon Ier, Gamaliel, connu par ses avis modérés (Act. 5 : 34 ; 22 : 3), et Siméon II, qui devinrent les chefs des scribes. Siméon II, aussi hostile à la politique ambiguë de Flavius Josèphe qu'à celle des Zélotes enragés, prit une part active à la guerre déclarée contre son gré. En général cependant, les scribes se retiraient toujours plus. Nous trouvons dans le Talmud « les 18 paroles » qui règlent le commerce des Juifs avec les païens et qui respirent un esprit fort hostile au paganisme. Elles datent de l'an 66, mais n'ont été reconnues comme loi que grâce aux instances violentes des disciples de Shammaï. Ceux-ci, en fait les plus faibles, mais les plus conséquents, votaient pour la séparation la plus absolue d'avec le paganisme, tandis que l'école d'Hillel, qui comptait la plupart des scribes, était plus indulgente. Ce n'était pas cependant l'amour pour la religion de leurs pères qui manquait à cette majorité. Au contraire ils s'efforçaient toujours plus de faire pénétrer dans le peuple la connaissance et l'amour de la loi. Leurs efforts réussirent. Deux fois de suite (25) le peuple, excité par les scribes, força Ponce Pilate d'enlever les profanations qu'il avait introduites en secret dans Jérusalem. (Philon, Leg. ad. Caj. § 38, Josèphe, Ant. 18 : 3 § 1 ; Bell. Jud. 2 : 9, § 2, 3.) De même, Caligula ayant ordonné de placer sa statue dans tous les temples (40), les Juifs, terrifiés, se rendirent par milliers à Ptolemaïs, auprès du gouverneur Pétrone, et le déterminèrent, par leurs instances communes, à renoncer à l'exécution de cet ordre. (Ant. 18 : 8 § 2-9 ; Bell. Jud. 2 : 10.) La nation juive était devenue fidèle à sa religion jusque dans la moëlle des os, sa religion était depuis longtemps inséparable de la vie nationale ; de là le respect que le peuple portait aux pharisiens. (Ant. 17 : 2 § 4 ; 18 : 2 § 4. Philip. 3 : 5 ; Act. 26 : 5.)

Le fait cependant que l'insurrection contre Rome fut désapprouvée par les scribes, prouve que leur influence n'était pas

absolue. Une grande partie du peuple y était soustraite; c'étaient ceux qui, désignés dans Math. 9 : 36; 10 : 16, Marc 6 : 34; 15 : 24, sont nommés dans le Talmud les *ammé-ha-arez* (les peuples du pays), des juifs vivant en rapport avec les païens, des péagers employés des Romains, des gens d'une vie immorale, etc. On les regardait comme impurs; le dédain qu'on leur portait était augmenté par le fait que, grâce à l'idée qu'on s'était formée de la liberté morale de l'homme, on attribuait leur mauvaise conduite uniquement à leur mauvaise volonté; on les excluait de la société juive.

D'autres, tout en gardant un profond respect pour les scribes, ne marchaient pas sur leurs traces. On trouve déjà en l'an 47 avant J.-C. des traces d'opposition contre la domination étrangère. Sous le règne d'Hircan, Hérode, gouverneur de Galilée, tua un certain Ezéchias, désigné par Josèphe comme chef de brigands, mais qui, d'après ce qu'il nous raconte ensuite, n'était autre chose que le chef des avancés du parti rigoureusement national. Les scribes, tout en désapprouvant leur violence, condamnèrent hautement le meurtre, et prirent le parti de l'assassiné. (Ant. 14 : 9, § 2-4.) Sous le règne d'Hérode le peuple manifesta plus d'une fois d'une manière violente sa haine contre le roi. (Ant. 15 : 2 § 7; 3 § 3; 17 : 6 § 2-4; Bell. Jud. 1 : 33 § 2-4.) Les scribes condamnaient ces tumultes, mais ne pouvaient se prononcer fortement contre ceux qui en étaient les instigateurs. Ceux-ci, *les hommes de l'action*, entraînaient la grande masse du peuple. Les troubles redoublèrent après la mort d'Hérode. (Ant. 17 : 9 § 1-3.) Une bataille fut livrée entre les Juifs et les soldats romains. Judas, fils d'Ezéchias, pilla même le palais royal à Séphoris. (Ant. 17 : 10 § 2-5.) Ce fut le prélude de la guerre. Un fait, plus grave encore, fut la révolte de Judas en l'an 6 après J.-C., lors de l'incorporation de la Judée à la Syrie et de l'introduction du cens romain. (Ce cens fut introduit en Judée par Quirinius. Cependant, Luc (2 : 1) l'attribue à Cyrénius et le met quelques années plus tôt.) Une partie du peuple, suivant le conseil du souverain sacrificateur Joazar ben Boethus, s'y résigna. Mais Judas, appuyé par un

pharisien, Zadoc, appela le peuple aux armes, et forma, d'après Josèphe, un quatrième parti qui se caractérisait par son amour pour la liberté, et refusait de donner le titre de « Seigneur » à qui que ce soit en dehors de Dieu. Josèphe ne se sert pas encore du nom de Zélotes, mais il est probable que le parti lui-même choisit ce nom comme titre d'honneur. Or il n'est pas étonnant que les gens sincères, laissant aux scribes l'étude louable mais sèche de la loi, se joignissent à ce quatrième parti. Fruit de l'influence des scribes, le zélotisme prouvait que leurs efforts avaient réussi, mais aussi que leur direction ne suffisait plus.

La puissance croissante du zélotisme provoqua un nouvel élan des espérances messianiques. La période qui avait suivi la purification du temple (164 av. J.-C.) n'avait guère été favorable à la spéculation ni surtout à l'attente de la gloire à venir d'Israël. Si les pharisiens et les esséniens ne niaient pas comme les sadducéens l'immortalité personnelle, leur tendance n'en était pas moins dirigée vers la vie pratique et rien ne les portait à vivre avec leurs pensées dans les temps à venir. L'attente d'ailleurs de l'apparition du fils de David s'affaiblissait toujours plus. Passée sous silence dans les prophéties du second Esaïe et de ses contemporains, elle avait été ranimée tant soit peu par l'activité de Zorobabel; sa postérité cependant ne se maintenant pas à sa hauteur, rien ne rappela au peuple l'idée de la monarchie de David. Le fait enfin que Jean Hyrcan réalisa plusieurs traits attribués par les prophètes au fils de David, fit oublier l'entière réalisation de l'image qu'ils en avaient tracée. Cependant, pour n'exercer que peu d'influence, l'attente d'un avenir glorieux n'était pas morte; elle dormait déposée dans les saintes Ecritures. Les écrits de la période hasmonéenne le prouvent, témoin la clausule suivante dans un article officiel : « Les juifs ont consenti à ce que Simon soit leur prince et leur chef *jusqu'à ce qu'un vrai prophète ait apparu* » (1 Mach. 14 : 41); clausule qui montre d'abord que les Juifs regardaient leur position comme provisoire, et ensuite que leurs espérances étaient dirigées moins vers un roi que vers un prophète. Le livre de Tobit qui se caractérise par sa conception légale de la vie mo-

rale, ne fait que répéter les espérances des prophètes. (Tob. 13 : 9-18; 14 : 5-7; 16 : 17.) Le livre d'Hénoc donne sur ce point des idées plus indépendantes; une grande partie du livre (Hén. 17-19, 37-71, 106-108) cependant, d'après M. Kuenen, est postérieure à Christ. Dans la partie primitive, l'auteur présente ses idées sous la forme mystérieuse de la littérature apocalyptique. Les guerres sous Jean Hyrcan sont pour lui le présage d'une attaque générale des païens contre Israël; le jugement dernier aura lieu au milieu de la défense vaillante des Juifs; le temple nouveau apparaît; Israël reçoit les hommages des peuples; vient enfin le Messie. Celui-ci est représenté sous la forme d'un taureau blanc, muni de grandes cornes; les animaux et tous les oiseaux l'invoqueront en tout temps. (Hén. 90 : 13-38.) L'auteur ne voulait pas omettre le Messie dans le tableau qu'il trace de l'avenir, mais il ne lui accorde qu'un rôle fort inférieur. Il en est de même des prophéties de la sibylle au premier siècle avant notre ère. (Sib. 3 : 288, 652-60, 702, 766.)

Un grand changement s'opéra depuis la soumission de la Judée aux Romains. Ne pouvant plus espérer d'être délivrés de ce joug par le cours ordinaire des événements, on revenait à l'idée d'un rétablissement tel que les prophètes l'avaient annoncé, tandis que les zélotes croyaient le moment venu d'y coopérer par la force des armes. Le zélotisme cependant ne se mouvait pas sur le terrain littéraire; le peu d'écrits qui datent de cette période, comme « le livre des jubilés » et « l'assomption de Moïse, » sont sortis d'autres cercles. Dans « le psautier de Salomon, » recueil de dix-huit hymnes composés en hébreu, probablement entre 63 et 37 av. C., mais que nous ne possédons qu'en grec, le Messie est mis plus en saillie, on y trouve déjà cette renaissance des espérances messianiques dont témoignent les faits et les écrits d'une date un peu plus récente. Les évangiles nous montrent le peuple aspirant à l'apparition du Messie. (Marc 11 : 10; 10 : 47 et aill.) Le quatrième livre d'Esdras, apocalypse écrite vers la fin du premier siècle de notre ère, fait régner le Messie pendant une période de quatre cents ans. (4 Esdr. 7 : 26, etc.) Peu de temps après (132 apr. J.-C.) *Bar Cochba* fut reconnu comme Messie, même par le célèbre rabbin Akibah. La foi à la venue

du Messie resta la même malgré toutes les déceptions. (Just. Mart. dial. c. Tryph. cap. 49.) On la retrouve dans la traduction araméenne des écrits prophétiques et dans le Talmud. Josèphe même, malgré la peine qu'il se donne pour jeter un voile sur cette partie de la foi juive, ne peut nier que l'attente de l'apparition prochaine du prince promis n'ait été un des principaux aiguillons dans la lutte désespérée. Aucun des hommes qui se mettaient à la tête du peuple, pas même Theudas (Ant. 20 : 5 § 1 ; cp. Act. 5 : 36 où il est nommé à tort le prédécesseur de Judas le Galiléen), ne se donna pour le Messie. Bar Cochba fut le premier qui le fit. Or l'idée qu'on se formait du Messie, quoique vague et peu déterminée, était fort belliqueuse; tout revenait à la délivrance du joug accablant, et l'attente messianique était vive là même où la notion du Messie personnel n'était que très faible. Cette attente explique la lutte acharnée contre Rome. Mais en reconnaissant la grande influence des faits extérieurs qui portaient le peuple juif à la guerre, on ne saurait nier que la cause la plus intime ne s'en trouvât dans la religion juive. La nation qui prenait cette religion au sérieux devait dominer le monde ou être supprimée. Les Juifs, trop faibles pour la domination, devaient succomber. La religion juive cependant poursuivit le cours de son existence. Il y a plus. Trop grande pour rester une *religion nationale*, elle devait devenir la *religion universelle*. Le dernier siècle de l'état juif est le premier de l'ère chrétienne.

Depuis longtemps déjà, un grand nombre de païens avaient été admis dans la religion juive. (Esdr. 56 : 3, 6, 8; 14 : 1.) Jean Hyrcan avait forcé les Edomites de subir la circoncision, et d'entrer ainsi dans la religion juive. (Ant. 13 : 9 § 1.) Aristobule I (106 av. J.-C.) en fit autant à l'égard des habitants de l'Iturée. (Ant. 13 : 11, § 3.) Les Juifs d'ailleurs firent partout de nombreux prosélytes. (Jos. contr. App. 2 : 10; Bell. Jud. 2 : 20 § 2; Act. 13 : 43, 50 ; 16 : 14; 17 : 4; 18 : 7.) La conversion de la famille royale d'Adiabène (Ant. 20 : 2-4), dont le mausolée a été construit près de Jérusalem où il est connu sous le nom de « sépulcre des rois, » en est une preuve évidente. Lors de cette conversion un certain Ananias (partisan d'Hillel) ne croyait pas même la

circoncision indispensable, pourvu que l'on observât le contenu principal de la loi. Un certain Eléasar au contraire (disciple de Shammai) exigeait une entière observation de toutes les ordonnances. Il s'agissait de savoir laquelle de ces deux tendances l'emporterait ; l'avenir du judaïsme en dépendait, car pour devenir la religion universelle, la religion juive devait entièrement renoncer à son caractère national.

Une foule de lignes mènent, d'après M. Kuenen, de l'A. T. et du développement postérieur du judaïsme directement à Jésus de Nazareth. Il y avait partout un besoin de quelque chose de plus élevé que tout ce que les scribes donnaient. On aspirait à l'avénement du royaume de Dieu ; l'apparition de Jean Baptiste en est une preuve de plus. La loi même n'ayant pas fait la distinction entre le spirituel et le matériel, le permanent et le temporel, l'universel et le national, le scribe ne pouvait sacrifier ni l'un ni l'autre. Pour délivrer le peuple, il fallait un homme qui eût surmonté le principe légal. Tel fut Jésus. Vivant dans une communion étroite avec le Dieu d'Israël par sa religiosité pure et intime, Jésus se savait l'égal de ceux dont la conception religieuse était déposée dans les saintes Ecritures. Il n'avait donc pas besoin de leur médiation et pouvait délivrer la vérité éternelle de sa forme temporelle qui menaçait de l'étouffer. Il pouvait prêcher la *religion purement spirituelle du cœur*. C'est dans le christianisme que le judaïsme a atteint sa destination. Les juifs de nos jours ne peuvent le nier que pour autant qu'ils considèrent la religion comme une des particularités d'un peuple. Dans ce cas, une religion doit être d'autant plus appréciée qu'elle peut préserver une *nation comme nation ;* et le rabbinisme est alors supérieur au christianisme. Le nombre cependant des juifs qui reconnaissent que le rabbinisme n'est pas le résultat définitif du développement religieux d'Israël mais une pétrification de l'esprit juif, s'augmente ; et ils ne peuvent avoir d'empêchement à se joindre à l'église chrétienne, là où elle se dépouille des éléments païens qu'elle a souvent adoptés. L'humanité est plus que la nation juive. L'extension du monothéisme éthique, voilà le but suprême. Ce n'est pas trop payer pour l'atteindre que de sacrifier la nationalité. Si la majorité du peuple avait pu

entrer dans le chemin indiqué par Jésus, peut-être que la guerre à mort eût été évitée; la condamnation de Jésus au contraire était une violente protestation contre l'universalisme, le maintien énergique du principe national et légal. Dès ce moment le sort d'Israël était décidé, sa religion devait causer sa mort.

CHAPITRE XIII

Le judaïsme après la chute de Jérusalem.

Le judaïsme survécut à la chute de Jérusalem. La loi, les synagogues, les scribes prirent entièrement la place du temple, du culte, des prêtres. Les scribes réunis à Jabné (Jamnia), près de la Méditerranée, formèrent sous Johanan ben Zacai un tribunal, considéré bientôt comme le successeur légitime du Sanhédrin. La dignité de *nasi* (patriarche) devint héréditaire dans la famille de Gamaliel II, arrière petit-fils d'Hillel. Les scribes n'étaient pas à même de conjurer l'esprit d'opposition contre la domination étrangère. Sous le règne de Trajan (98-117), les Juifs, alliés aux Parthes, se révoltèrent en Afrique et en Chypre. Sous celui d'Hadrien (117-138), les Juifs de Palestine, conduits par Bar Cochba (Nomb. 24 : 17), en firent autant. Ce fut la tentative d'Hadrien de rebâtir Jérusalem sous le nom d'Aelia et de la consacrer à Jupiter Capitolin, qui donna lieu à cette dernière guerre, entreprise avec un tel enthousiasme, que même quelques-uns des scribes les plus renommés, comme le rabbin Akiba, y prirent part. D'abord victorieux, les Juifs furent entièrement défaits lors de la chute de la forteresse de Béthar; après ce temps les soulèvements, de plus en plus rares, furent facilement réprimés. Parmi les scribes, il y en avait qui, se cramponnant aux idées et aux usages du passé, n'eurent pas le courage d'adapter le judaïsme aux besoins de leur temps. *R. Ismaïl ben Elisha* était le représentant de cette tendance, dont *R. Akiba* fut l'antagoniste. Ne se laissant pas même lier par les règles grammaticales, croyant que tout, même les détails les plus minutieux de la loi, avait une signification particulière, il interprétait la loi d'une manière aussi arbitraire que possible,

mais en harmonie avec les besoins de son temps. Les autres rabbins l'imitèrent; plus tard on l'a comparé à Moïse et nommé le restaurateur de la loi. Il commença à compiler et à arranger les différentes ordonnances de la loi orale (Mishna d'Akiba). Le Sanhédrin le suivit dans celle voie, et *Jehuda*, surnommé le saint, devenu *nasi* vers la fin du second siècle, donna à la Mishna la forme sous laquelle nous la possédons encore aujourd'hui. Le nom de ce travail signifie *reproduction*; les scribes, depuis la chute de Jérusalem jusqu'à Jéhuda, portaient le nom de *répétiteurs*. (Aram : *Tanaïm*.) Ecrite en hébreu, la Mishna admet pourtant une masse de termes nouveaux, soit formés nouvellement, soit empruntés au grec et au latin, principalement dans l'ordre juridique. L'esprit de la Mishna était entièrement juridique. R. Jehuda en rangea les ordonnances en six séries (*Séder*, plur. *Sedarim*): 1. *Séder Zeraïm* traitant de l'agriculture, 2. *S. Moëd*, des fêtes, du Sabbat, etc. 3. *S. Naschim*, des femmes, du mariage, du divorce, 4. *S. Nesikim*, de la juridiction, 5. *S. Kodachim*, des sacrifices, des prémices, du culte, 6. *S. Tohoroth*, de la pureté et des purifications. Chacune de ces séries était divisée en un certain nombre de traités (*Massecheth* plur. *Massichtoth*) dont le nombre monte à soixante-quatre, divisés en cinq cent vingt-quatre chapitres. Jehuda cependant n'accepta pas *toutes* les traditions; les autres formaient sous le nom de *baraita's* un premier appendice (*Thosephta*). La Mishna d'ailleurs, par ses préceptes souvent contradictoires, donna lieu à beaucoup de disputes. Aussi les savants, sous le nom d'*Amora's* (interprètes), s'efforçaient-ils d'en donner une explication officielle, qui, mise plus tard par écrit, porte le nom de *Gemara*.

Après la mort du nasi Juda II (275) commença la décadence des écoles de Palestine, suite nécessaire de la position toujours plus triste des Juifs dans l'empire romain. Les événements politiques favorisaient l'émigration en Babylonie; plusieurs docteurs de la loi s'y rendirent, entre autres *Abba Aréka* (mort 247), qui jouissait d'une telle réputation qu'on le désignait seulement sous le nom de *Rab* (maître). Ils y fondèrent des écoles rivales de celles de la Palestine. Ayant comme celles-ci la

Mishna pour base de leur examen, elles s'écartaient considérablement de leurs sœurs dans l'interprétation et formèrent une Gémara à elles. La Gémara de Palestine, terminée vers 425 lorsque le patriarchat y fut supprimé, et unie avec la Mishna, porte le nom de *Talmud Jerushalmi;* celle de Babylone, terminée vers l'an 500 par R. Asche et R. Abina, et unie aussi avec la Mishna, porte celui de *Talmud Babli*. Les Gémara's, écrites dans les dialectes de Palestine et de Babylonie, se distinguent de la Mishna par leur contenu et leur caractère. Elles quittent souvent le terrain du *halachah* (la coutume juridique) pour entrer tout à coup sur celui du *haggadah* (le récit). Les choses les plus hétérogènes s'y trouvent mêlées. Si le Talmud contient autant de subtilités et de folies que de paraboles et de proverbes admirables, il ne saurait néanmoins être trop apprécié pour sa valeur historique; plusieurs générations y ont déposé ce qu'elles pensaient et sentaient. La Gémara de Babylone, plus récente que l'autre, représente un stade plus avancé de la tradition; plus propre à la vie pratique, elle est devenue la véritable base du judaïsme talmudique. Nous possédons encore dix traités ajoutés plus tard au Talmud. Le *haggadah* fut primitivement mis par écrit sous la forme de commentaires sur l'A. T. appelés *midraseh* (examen). La traduction de l'A. T. en araméen, récitée jusqu'alors sans être jamais écrite, fut mise par écrit sous le nom de *targûm* (traduction). Il y en a un de Jérusalem, et un de Babylone, ce dernier est ordinairement attribué à Onkelos. Enfin la langue hébraïque allant expirer, le texte hébreu des saints livres fut fixé par les savants, surtout de l'école de Tibérias. (VIme - Xme siècle.) Tous les phénomènes grammaticaux furent annotés, les lettres mêmes comptées, et toutes ces connaissances déposées dans un livre nommé la *Mazore*. Le judaïsme, tout en continuant en réalité l'œuvre d'Esdras, prit pourtant un autre caractère. La libre activité des docteurs et le développement de la vie religieuse disparurent entièrement; et ce n'est que malgré le Talmud, que le judaïsme est encore entré dans de nouvelles phases de développement.

L'*Islam* devait exercer une grande influence sur le judaïsme.

Tolérés ainsi que les chrétiens moyennant le payement d'une taxe, les Juifs n'avaient pas à se plaindre de leurs nouveaux dominateurs. Ils apprirent bien vite l'arabe, et prirent part, surtout en Babylonie, aux mouvements scientifiques. Gouvernés comme auparavant par le *Resch Galoutha*, ils avaient des écoles célèbres à Pumbaditha (589) et à Sura (689), dont les chefs (*Gaon* plur. *Géonim*) purent souvent résister aux Resch Galoutha. Deux faits méritent surtout notre attention dans cette période.

1° L'apparition (vers 750) de la secte des *caréens* (hommes de l'Ecriture), fondée par *Anan ben David* qui, se bornant à l'autorité des saintes Ecritures, rejetait toute la tradition. D'après M. Kuenen, les caréens faisaient revivre l'esprit sadducéen dans le sens historique du mot; car si eux-mêmes refusaient de prendre ce nom, et déclinaient même toute relation avec ce parti, ce n'était que parce que le mot « sadducéen » était devenu synonyme d'incrédule. Leur littérature, tout en embrassant presque tout le terrain de la théologie, est de beaucoup inférieure à celle du rabbinisme. Conservateurs, ils avaient plutôt pour but de restaurer le passé que de fonder quelque chose de nouveau; leurs efforts n'ont presque pas eu de résultats.

2° L'activité de *Saadiah ben Joseph* (mort 942), chef de l'école de Sura. Son ouvrage principal, outre un écrit polémique contre les caréens, par lequel il se fit connaitre, et sa traduction de l'Ancien Testament en arabe, fut son livre intitulé « les religions et les dogmes, » premier essai d'une dogmatique juive. L'auteur admet trois sources pour la connaissance de la vérité : l'Ecriture, le Talmud, la raison. Le besoin de les concilier le porte à de singuliers tours d'adresse, qui font un immense tort au caractère scientifique de son ouvrage. Or c'est là le cas de toute la théologie juive des siècles suivants.

Elle transporte son siége de plus en plus en Occident. *R. Gershom ben Jehuda* (mort vers 1040) et *R. Salomon ben Isaac*, plus brièvement Raschi, travaillèrent avec beaucoup d'éclat en Allemagne et dans le midi de la France; ils se caractérisaient par un grand attachement à la tradition. La position des Juifs en Espagne avant la soumission de ce pays aux fanatiques Moravides (1110) fut encore plus brillante. La philologie ne resta pas stérile

pour l'interprétation de l'Ancien Testament. *Menahem ben Serug* et *Dunash ben Labrat* excellèrent à cet égard. Mais ce sont surtout *Jehuda-ha-Levi* (1080-1150), auteur de poésies religieuses et du livre « Cosri » consacré à la défense de la religion juive, *Aben Ezra* (1100 1175), auteur de commentaires ingénieux, *Abraham ben David*, qui préconise le judaïsme comme « la foi élevée, » qui font de ce siècle l'apogée du judaïsme occidental. En 1135 naquit à Cordoue *Moïse Maimonides* (mort 1204). Forcé d'embrasser l'Islam, son père émigra à Cahira, en Egypte. C'est là que Moïse écrivit ses célèbres ouvrages. Les principaux sont : un commentaire arabe sur la Mishna, dont l'explication du *Pirke Aboth*, espèce de système de morale, forme une partie ; un écrit hébreu, la « répétition de la loi » ou « la main forte, » exposition systématique de tout le contenu du Talmud en 14 livres ; une apologie arabe de la doctrine juive, intitulée « instruction des erronés. » Représentant de la *scolastique juive*, Maimonides s'efforce de *reconnaître les bases raisonnables* de la révélation, sans quitter toutefois le terrain de la tradition.

Pendant les premiers siècles après sa mort, ses travaux suffirent, mais lorsque les juifs commencèrent à se mélanger davantage avec les chrétiens, ils durent nécessairement prendre un autre point de départ. Les écrits de Maimonides soulevèrent de grandes querelles, qui cependant n'ont pas d'intérêt de principe, et se perdent dans la condition sociale toujours plus déplorable des juifs. Depuis les croisades ils se virent exposés aux plus cruelles persécutions (1348, 1349, 1391) ; ils furent chassés de l'Angleterre en 1290, plus d'une fois de la France, de l'Espagne et du Portugal (1492 et 1498), de quelques parties de l'Allemagne et de l'Italie. Les Pays-Bas offrirent à quelques-uns un asile hospitalier. L'étude des saintes Ecritures et de la tradition fut régulièrement poursuivie pendant cette période. Il parut même au XVIe siècle un système du judaïsme talmudique, intitulé : *Shulchan-aruch* (table dressée) par Joseph Karo, écrit qui peut être considéré comme l'expression définitive et complète des exigences pratiques du judaïsme.

Au XIIIe siècle s'était formée *la Kabbale* (tradition particulière). On trouve dans le Talmud le titre d'un livre (que proba-

blement nous possédons encore), le *Sepher jezirah* (livre de la création), qui s'occupe d'une doctrine secrète sur l'origine du monde et la nature de Dieu. Avant le XIIIe siècle il n'avait pas exercé une grande influence. *Moïse ben Nachman* en releva et en développa les idées. Parut ensuite le livre *Zohar* (splendeur), système des spéculations kabbalistiques La critique lui a d'abord assigné pour auteur *Abraham ben Samuel Abulafia* (1240), puis avec plus de raison *Moïse ben Shem Tob de Léon ;* le livre se donne lui-même comme l'œuvre d'un certain Siméon ben Jochai, célèbre docteur du premier siècle. Un des principaux caractères de ce livre est l'usage qu'il fait de la symbolique des nombres ; il prêche la doctrine de l'émanation, la métempsychose, et la foi au rétablissement prochain d'Israël. Nommée « l'âme de la loi, » la Kabbale a exercé une grande influence non seulement au XIIIe mais aussi au XVIe et au XVIIe siècle ; preuve évidente que le judaïsme talmudique ne satisfaisait plus aux besoins de plusieurs. La Kabbale se transporta en Orient par *Moïse Kordovero* (mort vers 1570) et *Isaac Luria* (1534-1573). Elle dégénéra entièrement en fanatisme chez ce dernier qui se proclama le Messie, fils de Joseph. (On trouve déjà dans le Talmud l'idée de deux Messies, un fils de David et un fils de Joseph ; le dernier sera le précurseur du premier, et subira la mort dans la lutte contre les ennemis du royaume de Dieu.) Plus tard *Shabbatai Zewi* (né à Smyrne en 1641) se fit un grand parti comme Messie ; ses partisans continuèrent à le vénérer malgré sa conversion à l'islamisme, et à former une secte sous le nom de *Zoharites* ou de *Kabbalistes*. Leur prophète Nathan agita même quelques églises européennes ; Jacob Frank (1713-1798) en Allemagne était, du moins en apparence, en relation avec eux. La secte des *Hasidim* (pieux) ou *Beshter*, en Pologne, doit aussi sa naissance à la Kabbale. Les rabbins, faute de force propre, sévirent contre la Kabbale par *l'anathème ;* tout juif suspect d'y participer fut persécuté. *Uriël Acosta* (1594-1640) et *Baruch d'Espinoza* (1632-1677) en sont les preuves. Divisés entre eux, les Juifs étaient partout, mais surtout en Allemagne, dans une condition déplorable. L'éducation des enfants ne servait qu'à les exclure de la société ;

on ne parlait aux élèves que de l'Ancien Testament et du Talmud, et on le faisait d'une manière mécanique qui rendait tout développement intellectuel entièrement impossible.

Enfin le XVIIIe siècle apporta des changements salutaires. Frédéric le Grand atténua les lois les plus vexatoires pour les Juifs. La révolution poursuivit son œuvre ; en 1791, les Juifs qui consentirent à prêter serment à la constitution furent reconnus citoyens français. Depuis 1850 la plupart des ordonnances oppressives sont supprimées en Allemagne ; et ce qu'il y a encore d'inégalité entre les chrétiens et les juifs doit de plus en plus disparaître. Cette émancipation sociale des juifs coïncida avec leur relèvement intellectuel et moral. Le premier promoteur en fut *Moïse Mendelsohn* (1729-1786), ami de Lessing, nommé par ses coreligionnaires le troisième Moïse (le second étant Moïse Maimonides). Assisté par d'auteurs docteurs, il publia, 1780-1783, une nouvelle traduction du Pentateuque, ayant pour but de substituer une conception historique à la conception traditionnelle de la loi. Plusieurs juifs, éclairés par lui, passèrent au christianisme ; d'autres, fidèles à la religion de leurs pères, continuèrent son œuvre. Wesseler, Friedlænder, Homberg, sont les plus renommés. On s'occupa surtout de l'instruction de la jeunesse. L'étude de la langue nationale et des autres branches de l'instruction primaire fut mise à côté de celle de l'Ancien Testament et du Talmud et lui donna un caractère plus social. Dans le culte on substitua pour le sermon la langue nationale à l'hébreu. Il fallait cependant introduire encore d'autres modifications. Un grand obstacle pour réussir sous ce rapport, se trouvait dans le manque de lien entre les différentes églises. Napoléon Ier commença à y subvenir. Il convoqua en 1806 à Paris cent dix notables des églises juives de l'empire, pour leur poser quelques questions sur les rapports entre les devoirs religieux des juifs et les lois de l'état. Puis vint en 1817 la convocation « du grand Sanhédrin, » composé de soixante-onze députés qui proposèrent après sept séances une organisation complète des églises juives en France. En Allemagne une organisation semblable ne put guère réussir.

Il s'agissait en outre de savoir jusqu'à quel point la réforme

du judaïsme était possible. A cela la critique seule pouvait répondre. Il y a environ cinquante ans que l'on a posé les bases d'une *théologie juive scientifique*. Rapoport, Zunz, Geiger et d'autres ont bien mérité sous ce rapport; les théologiens chrétiens ont été leurs maîtres. Quant à la réformation pratique, il se formait à Berlin, Hambourg, Francfort-s.-M., Londres, etc., de petites associations qui opéraient telles ou telles modifications. Trois tendances différentes se sont manifestées. 1° Ceux qui désapprouvent tout changement. 2° Ceux qui veulent s'en tenir aux préceptes de la loi écrite. 3° Ceux qui ne voulant observer que les *principes*, ne font pas difficulté de laisser de côté même le sabbat et la circoncision. Des conférences convoquées, 1844-46, à Brunswick, à Francfort-s.-M. et à Breslau, dans le but de s'entendre, furent peu fréquentées, et ne donnèrent que peu de résultats positifs. Il en ressortit cependant la conviction qu'il ne faut plus songer à une réforme sur la *base du Talmud*, qu'il faut choisir entre le rabbinisme quelque modéré qu'il soit et une religion selon les besoins de nos jours. Dans le *premier synode juif*, réuni à Leipzig, 1869, il fut décrété à l'unanimité des voix que les principes de la société moderne sont prêchés dans le mosaïsme et développés dans la doctrine des prophètes. M. Kuenen est d'avis que c'est là encore une illusion antihistorique. Le mosaïsme, c'est-à-dire la loi proclamée par Esdras, n'est qu'une des formes qu'a revêtues l'idée religieuse en Israël; si cette idée a encore de la vitalité dans l'Israël d'aujourd'hui, elle se créera une nouvelle forme. Le judaïsme talmudique doit faire place à la civilisation moderne, de même que le judaïsme sacerdotal a succombé sous les coups de l'empire romain. Le *judaïsme monothéiste, moral, spirituel, demeurera*.

VALETON, fils.

LA RELIGION

ET LES

NOTIONS MORALES DES PEUPLES SAUVAGES OU PRIMITIFS

PAR

SIR JOHN LUBBOCH [1]

La religion des sauvages, tout en offrant un intérêt particulier, est peut-être à plusieurs égards la partie la plus ardue de mon sujet. Quoiqu'il soit impossible de traiter ces matières sans être obligé de mentionner des choses qui heurtent nos sentiments et nos idées, je m'efforcerai d'éviter ce qui risquerait d'impressionner péniblement le lecteur. Si les sauvages nous présentent le lamentable spectacle de superstitions grossières et de formes de culte barbares, un esprit religieux ne peut que ressentir une sorte de satisfaction à retracer les évolutions graduelles qui ont amené des idées plus justes et des croyances plus relevées.

M. Arbousset cite les remarques qui lui furent faites par Sekesa, Cafre très respectable. Les voici dans leur touchante simplicité: « Votre message, dit-il, est justement ce qu'il me faut, et ce que je cherchais avant de vous connaître, comme vous allez l'entendre et en juger par vous-même. Il y a douze ans, je menais paître mon troupeau; le temps était brumeux; je

[1] Cet article est l'analyse de quatre chapitres de l'ouvrage intitulé: *The Origin of Civilisation and the primitive condition of man. Mental and social condition of savages.* By Sir John Lubboch. Londres 1870, in 8, XVI and 380 pag.

m'assis sur un rocher et me posai des questions bien chagrinantes; oui chagrinantes, parce que j'étais incapable d'y répondre. Qui a touché les étoiles de ses mains? Sur quels piliers reposent-elles? Les eaux ne se lassent jamais, elles ne connaissent d'autre loi que de couler, sans s'arrêter du matin jusqu'au soir et du soir jusqu'au matin; mais où s'arrêtent-elles? et qui les fait couler ainsi? Les nuages aussi vont et viennent, et ils crèvent en eau sur la terre. D'où viennent-ils? qui les envoie? Certainement les sorciers ne nous donnent pas la pluie, car comment pourraient-ils le faire? et pourquoi ne les vois-je pas de mes yeux lorsqu'ils montent au ciel pour la chercher? Je ne peux pas voir le vent; qu'est-il? qui le produit, le fait souffler, rugir et nous frapper d'épouvante? Sais-je comment le blé pousse? hier il n'y en avait pas un brin dans mon champ, aujourd'hui j'y suis retourné et j'en ai trouvé; qui peut avoir donné à la terre la sagesse et le pouvoir de le produire? — Alors j'ensevelis mon visage dans mes deux mains. »

Il s'agit ici d'un cas exceptionnel. En thèse générale, les sauvages ne s'avisent guère de semblables questions; ils adoptent plutôt les idées qui leur viennent tout naturellement, de telle sorte que les conceptions religieuses de races appartenant au même degré de développement intellectuel sont à peu près identiques, quelque distincte que puisse être leur origine, et quelque éloignées que soient les peuplades qui les professent.

La plupart de ceux qui ont tenté de se rendre compte des diverses superstitions des races sauvages, l'ont fait en les dotant d'un système d'idées beaucoup plus élaboré que celui qu'elles possèdent en réalité. Ainsi Lafitau suppose que le feu était adoré parce qu'il représente si bien « cette suprême intelligence, dégagée de la nature, dont la puissance est toujours en activité. » Il observe encore au sujet des idoles que « la dépendance où nous sommes de l'imagination et des sens, ne nous permettant pas de voir Dieu autrement qu'en énigme, comme parle saint Paul, a causé une espèce de nécessité de nous le montrer sous des images sensibles, lesquelles fussent autant de symboles qui nous élevassent jusqu'à lui, comme le portrait nous remet dans l'idée celui dont il est la peinture. » Plu-

tarque supposait que le crocodile était adoré en Egypte, parce que n'ayant pas de langue, il était un type de la Divinité qui faisait des lois pour la nature par sa simple volonté. Ces explications sont radicalement fausses.

Je me suis demandé si je ne devrais pas intituler ce chapitre *Les Superstitions* plutôt que *La Religion* des sauvages ; mais je me suis arrêté à ce dernier titre, soit parce que plusieurs de ces superstitions se transforment graduellement en des conceptions plus élevées, soit par une certaine répugnance à condamner une croyance sincère quelconque, tout absurde et imparfaite qu'elle puisse être. On doit admettre néanmoins que la religion telle qu'elle est comprise par les races sauvages inférieures diffère essentiellement de la nôtre ; je dirai même qu'elle en est l'antithèse. En effet, leurs divinités sont malfaisantes et non bienfaisantes, elles peuvent être contraintes par la force à se plier aux désirs de l'homme, elles exigent des sacrifices sanglants et se réjouissent de voir couler le sang humain, elles sont mortelles et non immortelles ; on peut s'en approcher par des danses plutôt que par des prières, et souvent elles approuvent ce que nous appelons vice plutôt que ce que nous regardons comme vertu.

A dire vrai, ce qu'on appelle religion chez les races inférieures est à la religion sous une forme plus élevée, ce que l'astrologie est à l'astronomie, ou l'alchimie à la chimie. L'astronomie dérive de l'astrologie, toutefois l'esprit de ces deux sciences présente une opposition complète ; nous trouvons la même différence entre les religions des races arriérées et celle des races avancées.

Bien qu'on découvre les coïncidences les plus remarquables entre les religions professées par des races diverses, une des difficultés spéciales que présente l'étude de la religion, provient du fait que tandis qu'une nation s'en tient généralement à une seule langue, nous pouvons presque dire, relativement à la religion, *quot homines tot sententiæ,* et qu'il n'existe pas deux hommes ayant exactement les mêmes vues, quelque désireux qu'ils soient de se trouver d'accord.

Plusieurs voyageurs ont indiqué cette difficulté. Ainsi le

capitaine Cook dit, en parlant des insulaires de la mer du Sud : « Nous n'avons pas été capables d'acquérir une connaissance quelque peu claire et conséquente de la religion de ces peuplades ; elle nous a paru comme la religion de la plupart des autres pays, enveloppée de mystère et remplie de contradictions apparentes. »

Ces difficultés proviennent en grande partie du fait que lorsque l'homme, par l'effet d'un progrès naturel ou de l'influence d'une race plus avancée, arrive à la conception d'une religion supérieure, il retient encore ses anciennes croyances qui cheminent pendant un certain temps côte à côte, bien qu'en complète opposition avec ses croyances plus élevées, jusqu'à ce que l'importance des anciennes divinités s'abaisse dans l'échelle sociale, et ne soit plus que le partage des ignorants et de la jeunesse.

Jusqu'ici, on avait l'habitude de classer les religions d'après la nature de l'objet du culte, le fétichisme, par exemple, étant le culte d'objets inanimés, le sabéisme celui des corps célestes. La véritable pierre de touche me semble être la notion de la divinité. Les premières grandes phases de la pensée religieuse peuvent être, à mon avis, considérées de la manière suivante :

L'*athéisme*, en entendant par ce terme non la négation de l'existence d'une Divinité, mais l'absence d'idées définies à ce sujet ;

Le *fétichisme*, dans lequel l'homme suppose qu'il peut contraindre la Divinité à se plier à ses désirs ;

L'adoration de la nature ou le *totèmisme*, où les objets de la nature, tels que les arbres, les lacs, les pierres, les animaux, etc., sont l'objet d'un culte ;

Le *chamanisme*, dans lequel les divinités supérieures sont beaucoup plus puissantes que l'homme et d'une nature différente ; le lieu de leur résidence est aussi très éloigné et accessible seulement aux *chamans ;*

L'idolâtrie ou *anthropomorphisme,* où les dieux revêtent encore plus complètement la nature de l'homme, tout en étant plus puissants. Ils sont encore accessibles à la persuasion, ils

sont une partie et non les créateurs de la nature, ils sont représentés par des images ou idoles.

Dans la phase suivante, la divinité est considérée comme l'auteur, et non simplement comme une partie de la nature ; pour la première fois elle devient un être surnaturel.

La dernière phase, enfin, est celle où la morale se trouve associée à la religion.

L'opinion que la religion est générale et universelle, a été émise par plusieurs autorités respectables ; et pourtant elle est contredite par le témoignage de nombreux observateurs dignes de foi.

Dans les temps anciens et dans les temps modernes, des voyageurs, des commerçants et des philosophes, des prêtres catholiques et des missionnaires protestants, ont constaté l'existence, dans chaque partie du globe, de races humaines totalement dépourvues de religion. Le fait est d'autant plus frappant que, dans plusieurs cas, il a grandement surpris celui qui le rapporte, et s'est trouvé en complète opposition avec les idées qu'il s'était formées d'avance.

« Il est évident, dit M. Bik, que les Arafuras de Vorkay (une des Arus du sud) ne possèdent aucune religion ; ils n'ont pas la moindre conception de l'immortalité de l'âme. A toutes mes questions sur ce sujet, ils répondaient : Jamais aucun Arafura n'est revenu vers nous après la mort ; par conséquent, nous ne savons rien d'un état futur, et c'est la première fois que nous en entendons parler. Ils n'ont également aucune notion de la création du monde ; ils répondaient simplement : Aucun de nous n'a connaissance de cela, nous n'en avons jamais entendu parler, et, par conséquent, nous ne savons qui a fait le monde. Voulant me convaincre encore plus pleinement de leur ignorance d'un Être suprême, je leur demandai à qui ils avaient recours dans leur détresse, lorsque se livrant à la pêche loin de leurs demeures, ils se voyaient surpris sur mer par des tempêtes violentes, et qu'aucun pouvoir humain n'était capable de les sauver de la destruction eux, leurs femmes et leurs enfants. Les plus âgés d'entre eux, après avoir consulté les autres, répondirent qu'ils ignoraient qui ils pourraient appeler à leur

secours; puis ils me demandèrent d'avoir la bonté, si je le savais, de le leur enseigner. »

« Les plus sauvages des Bédouins, dit Burton, s'informeront où il est possible de trouver Allah, et lorsqu'on leur demande le but de cette question, ils répondent : Si seulement les Eesa pouvaient l'attraper, ils lui passeraient sur place leurs lances au travers du corps. Qui, si ce n'est lui, dévaste leurs demeures, et tue leur bétail et leurs femmes ? Toutefois à cette incapacité toute sauvage de concevoir l'idée d'un Etre suprême, ils joignent les croyances les plus ridicules; il en est qui ne voudraient pas rencontrer un simple pèlerin, de crainte d'être tués par un regard ou par un mot. »

Lichtenstein affirme que chez les Koossa, Cafres, il n'y a pas apparence d'un culte religieux.

Le père Begert dit des Californiens, antérieurement à leur conversion au christianisme, qu'ils n'avaient point de magistrats, point de police, et point de lois; les idoles, les temples, le culte et les cérémonies religieuses leur étaient inconnus; ils ne croyaient pas au seul et vrai Dieu, et n'adoraient pas non plus de fausses divinités... Leur langue n'a pas de mots correspondants à ceux de *Dieu* et d'*âme*.

Robertson s'exprime à peu près dans les mêmes termes sur plusieurs tribus qui ont été découvertes en Amérique.

En présence de si nombreux témoins, il pourrait, à première vue, sembler extraordinaire qu'il existât encore sur ce point quelque divergence d'opinion. Cela vient de ce qu'on ne s'est pas toujours entendu sur le terme de religion et de l'idée où l'on est que des voyageurs, comme en effet le cas a dû se présenter, soit par ignorance de la langue, soit pour avoir séjourné trop peu de temps dans un pays, n'ont pas su se rendre compte d'une religion qui existait réellement. Une erreur de ce genre fut commise par les auteurs de la plus ancienne description de Taïti.

Nous obtiendrons une vue plus claire de la question en examinant les superstitions des races qui ont une religion rudimentaire et en essayant de suivre le développement graduel de ces idées.

Dulaure observe avec vérité que le sauvage « aime mieux soumettre sa raison, souvent révoltée, à ce que ses institutions ont de plus absurde, que se livrer à l'examen, parce que ce travail est toujours pénible pour celui qui ne s'y est point exercé. » J'acquiesce complétement à cette thèse et je crois qu'à travers les différents systèmes religieux des races inférieures on peut suivre une marche ascendante naturelle et inconsciente.

Les rêves sont intimement liés aux formes inférieures de la religion. Ils ont pour le sauvage une réalité et une importance que nous pouvons à peine apprécier. « Les rêves, dit Burton, d'après nos Yorubiens et beaucoup de nos fétichistes, ne sont pas une action irrégulière et une activité partielle du cerveau, mais bien autant de révélations apportées par les mânes des morts. Les Groënlandais croient aussi à la réalité des rêves, et sont persuadés que la nuit ils chassent, se visitent, font la cour, et ainsi de suite. Comme il est de toute évidence que le corps ne prend aucune part à ces expéditions nocturnes, la conclusion naturelle c'est qu'ils ont un esprit qui peut quitter le corps. A Madagascar, les habitants de l'île entière considèrent les rêves avec un respect religieux, et s'imaginent que leurs bons démons (car je ne sais quel autre nom donner à leurs divinités inférieures) leur disent dans leurs rêves ce qu'ils doivent faire ou les avertissent de ce qu'ils doivent éviter. Enfin les sauvages, quand ils rêvent à leurs amis ou à leurs parents défunts, croient fermement être visités par leurs esprits, et tirent de là la conclusion non, il est vrai, que l'âme est immortelle, mais qu'elle survit au corps. Ainsi les Monyanjas de l'Afrique du sud fondent expressément leur croyance à une vie future sur le fait que leurs amis les visitent dans leur sommeil. De plus les sauvages sont rarement malades; leurs souffrances proviennent généralement de blessures; leurs morts sont en général violentes. Comme une lésion extérieure reçue à la guerre cause de la douleur, ils attribuent leurs souffrances intérieures à quelque ennemi intérieur. Il résulte de là que lorsque l'Australien, peut-être après un repas trop copieux, a le sommeil troublé, il ne doute jamais de la réalité de

ce qui se passe, mais se figure qu'il est attaqué par quelque être que ses compagnons ne peuvent voir. — Dans certains cas, la croyance que l'homme possède un esprit semble avoir été suggérée par l'ombre du corps. Ainsi chez les Fidjiens, quelques-uns parlent de l'homme comme ayant deux esprits. Son ombre est appelée « l'esprit sombre, » qui va, disent-ils, à Hadès. L'autre est sa ressemblance réfléchie dans l'eau ou un miroir, et l'on suppose qu'elle reste près de la place où l'homme meurt. — Le tonnerre aussi est regardé comme une véritable divinité, ou comme une voix céleste. « Une nuit, dit Tanner, Pichelo, un chef de l'Amérique du nord, fut très alarmé de la violence de l'orage; il se leva et offrit du tabac au tonnerre, en le suppliant de s'arrêter. »

Les Hottentots, suivant Thunberg, ont une idée très vague d'une divinité bienfaisante. « Ils ont des notions beaucoup plus claires d'un mauvais esprit qu'ils redoutent comme étant la cause de la maladie, du tonnerre, de la mort et de tous les malheurs qui leur arrivent. »

Les Abipones de l'Amérique du sud, si bien décrits par Dobritzhoffer, avaient quelques vagues notions d'un mauvais esprit, mais aucune d'un bon.

En Virginie et en Floride on adorait le mauvais esprit et non le bon, parce que le premier pouvait être apaisé, tandis que le dernier devait faire sûrement tout le bien en son pouvoir.

Le Peau rouge, dit Carver, vit dans une continuelle appréhension des attaques d'esprits malfaisants, et pour les détourner il a recours aux charmes, aux cérémonies fantastiques de son prêtre, ou à l'influence puissante de ses manitous. La crainte a naturellement dans ses actes de dévotion plus de part que la reconnaissance, et il prend plus de peine pour conjurer le courroux des êtres méchants que pour s'assurer la faveur des bons. Les Tatars de Hatschiutzi considéraient aussi le mauvais esprit comme plus puissant que le bon.

Burton entendit une vieille femme, appartenant à la tribu arabe des Eesa, qui, à l'occasion d'un mal de dents, adressait à Allah la prière suivante : « Oh ! Allah, puissent tes dents te faire mal comme les miennes ! Oh ! Allah, puissent tes gencives être

aussi sensibles que les miennes ! » Peut-on donner à de pareils sentiments le nom de religion ? N'en sont-ils pas bien plutôt, dans le sens spirituel, précisément l'inverse?

Dans la Nouvelle-Zélande, chaque maladie passe pour être causée par une divinité particulière qui se loge momentanément dans la partie affectée. Tel est le motif des incantations prononcées sur le malade dans le dessein ou d'apaiser ou de mettre en fuite la divinité irritée; dans cette dernière intention on tient les propos les plus menaçants et les plus outrageants. Si en certains pays les fous sont considérés avec tant de vénération, cela vient de ce qu'on les regarde comme la demeure spéciale de certaine divinité.

Les sauvages qui attribuent les maladies à la magie, en concluent naturellement que la mort provient de la même cause. Loin d'avoir adopté l'idée d'une vie future, ils n'ont pas même appris que la mort est le terme naturel de l'existence présente. Nous rencontrons chez eux la conviction, très généralement répandue, que ce que nous appelons mort naturelle n'existe pas et qu'un homme mourant autrement qu'à la suite de blessures, est victime de la magie. « Les Bechuanas, dit Philip, et toutes les tribus cafres n'ont aucune idée qu'on puisse mourir autrement que de faim, de mort violente ou par l'influence d'un sortilége. Un homme mourût-il à l'âge de quatre-vingt-dix ans, si la faim et la violence n'ont pas été la cause de sa mort, celle-ci est attribuée à la sorcellerie ou à la magie, et il faut du sang pour l'expier ou la venger. » Stevenson constate que dans l'Amérique du sud, « les Indiens, lorsqu'un homme meurt de mort naturelle, consultent un ou plusieurs devins qui en général nomment l'enchanteur meurtrier ; ceux-ci sont crus si implicitement que l'objet malheureux de leur caprice ou de leur malice est sûr d'être sacrifié aux croyances superstitieuses de la foule. » Wallace trouva la même idée répandue chez les tribus des Amazones. Muller la mentionne comme prévalant chez les Dacotahs, Hearne chez les Indiens de la Baie d'Hudson.

Mais quelque redoutables que soient les esprits pour diverses raisons, il ne s'ensuit nullement qu'ils soient considérés

comme étant nécessairement plus sages ou plus puissants que les hommes. Les natifs des îles Nicobar avaient l'habitude de dresser des épouvantails pour éloigner les Eewees de leurs villages. Les Kamtschadales, suivant Kotzebue, insultent leurs divinités, si leurs souhaits ne s'accomplissent pas. Ils ressentent même du mépris pour elles. Si Kutka, disent-ils, n'avait pas été si stupide, aurait-il fait des rochers inaccessibles et des rivières trop rapides?

Le nègre de la Guinée bat son fétiche si ses vœux ne sont pas exaucés, et il le cache dans sa ceinture lorsqu'il se dispose à faire une chose dont il ait honte, afin que le fétiche ne puisse voir ce qui se passe.

Les Kyamyka de Chittagong sont bouddhistes. Leurs temples de village renferment une petite rangée de cloches et une image de Boudha, que les villageois adorent en général matin et soir en commençant par sonner les cloches pour avertir la divinité de leur présence.

Les Tartares de l'Altaï se représentent Dieu sous la forme d'un vieillard à longue barbe et en uniforme d'officier russe de dragons. Les Grecs et les Romains eux-mêmes croyaient des histoires de nature à donner une idée peu relevée, non-seulement du caractère moral, mais encore de l'intelligence et du pouvoir de leurs dieux. C'est ainsi que ceux-ci étaient exposés à être vaincus par des mortels. Mars, bien qu'il fût le dieu de la guerre, fut blessé par Diomède et s'enfuit en poussant des cris de douleur. Ils avaient peu ou point de pouvoir sur les éléments, ils n'avaient aucune prescience, et étaient souvent représentés comme étant soit mentalement, soit moralement inférieurs aux hommes. Même Homère ne semble pas avoir conçu l'idée de la toute-puissance. En fait on peut dire avec vérité que le sauvage a beaucoup plus de respect pour son chef que pour son dieu.

Le peu de considération que les sauvages ont pour les esprits apparaît d'une manière frappante dans leur conduite pendant les éclipses. Partout l'on rencontre des races d'hommes qui croient que le soleil et la lune sont vivants et qui se figurent que pendant la durée des éclipses ils se disputent

entre eux ou sont attaqués par les mauvais esprits de l'air.

Les Groënlendais s'imaginent que pendant l'éclipse la lune rôde autour de leurs maisons pour dérober leur peaux, leurs vivres et même pour tuer ceux d'entre eux qui n'ont pas dûment observé les règles de l'abstinence. Ils se mettent alors à cacher tout ce qu'ils peuvent, et les hommes transportent des coffres et des chaudrons au sommet de la maison et frappent dessus dans le but d'effrayer la lune et de la faire retourner à sa place. Les Indiens Chiquitos, suivant Dobritzhoffer, croient que, durant les éclipses, le soleil et la lune sont cruellement déchirés par des chiens, dont ils se représentent l'air comme rempli, attribuant la couleur rouge-sang de ces astres aux morsures de ces animaux. Aussi pour défendre leurs chères planètes contre ces dogues aériens, font-ils voler une pluie de flèches au ciel, en vociférant de toute leur force.

Une des grandes difficultés qui empêchent d'arriver à une conception quelque peu claire du système religieux des races inférieures provient de la confusion de la foi à des esprits et de la foi à un esprit immortel. Toutefois les deux croyances sont essentiellement distinctes; et l'esprit n'est pas nécessairement tenu pour immortel parce qu'il ne périt pas avec le corps. Les nègres, par exemple, dit un de nos observateurs les plus sagaces, le capitaine Burton, les nègres croient à un esprit, mais non à l'esprit; à un présent immatériel, mais non à un avenir éternel. Ne comptant sur rien après la vie présente, il n'y a pas d'espoir pour eux au delà de la tombe. Ils se lamentent et gémissent en désespérés. « Amekwisha, il est fini » est la dernière parole de l'Africain de l'est sur un parent ou un ami. « Tout est fini pour toujours, » chantent les Africains occidentaux. La moindre allusion à la perte de la vie fait pâlir leur peau noire. « Ah! s'écrient-ils, c'est une triste chose que de mourir, que de laisser maison et logis, femme et enfants, de ne plus porter de bon drap bien doux, de ne plus manger de viande et de ne plus fumer de tabac. »

Suivant Hearne, bon observateur et placé de manière à juger avec connaissance de cause, les Indiens de la baie d'Hudson n'avaient aucune idée d'une vie quelconque après la mort.

Dans d'autres cas l'esprit est supposé survivre quelque temps au corps et hanter les alentours de son ancienne demeure.

Demandez au nègre, dit M. Du Chaillu, où est l'esprit de son bisaïeul, il vous répondra qu'il l'ignore; c'est là tout. Faites-lui la même question sur l'esprit de son père ou de son frère qui est mort hier, le voici rempli de crainte et de terreur; il croit qu'il erre en général près de l'endroit où le corps a été enterré, et chez plusieurs tribus le village est déplacé immédiatement après la mort d'un habitant. La même croyance prévaut chez les Cafres Amazulu, ainsi que M. Callaway en a donné la preuve. Ils croient que les esprits de leurs pères et frères défunts vivent encore parce qu'ils apparaissent dans les rêves; par le raisonnement inverse, les aïeuls sont généralement considérés comme ayant cessé d'exister.

D'autres nègres croient qu'après la mort ils deviennent des blancs, — idée curieuse qu'on retrouve en Australie. Certains genres de mort sont supposés tuer l'esprit aussi bien que le corps. Enfin, là même où les idées sur l'âme et une vie future sont plus développées, elles sont loin de suivre toujours la direction de nos croyances.

La croyance aux esprits diffère donc essentiellement de nos notions relatives à une vie future. Les esprits sont mortels, ils hantent les cimetières et planent autour de leurs propres tombeaux. Et si un degré supérieur de développement est atteint, le séjour des âmes séparées du corps n'est pas un ciel, mais simplement une terre meilleure.

La divination et la sorcellerie sont répandues sur une très grande échelle. Leurs traits caractéristiques sont si connus et si semblables les uns aux autres dans le monde entier que quelques exemples suffiront.

Dans la Nouvelle-Zélande, avant d'entreprendre une expédition guerrière, on fiche en terre deux rangées de bâtons, figurant les deux partis. Si le vent fait tomber en arrière les bâtons de l'ennemi, il sera défait; s'ils tombent en avant, il sera victorieux. Le même criterium s'applique à l'autre rangée.

Ceci est un cas de divination, mais de là à la sorcellerie il n'y a qu'un pas. Une fois reconnu que la chute d'un bâton pré-

lude certainement à celle de la personne qu'il représente, il suit de là qu'en renversant le bâton, on peut amener la mort de la dite personne. A Mataku il existe un bosquet consacré au dieu Tokalau, le vent. Le prêtre y promet la destruction dans les quatre jours, d'un ennemi, si ceux qui désirent sa mort apportent une partie de ses cheveux, de ses hardes ou de la nourriture qu'il a laissée. Le prêtre entretient un feu et n'approche de l'endroit que sur les mains et les genoux. Si la victime se baigne avant le quatrième jour, le charme est rompu. Cependant la méthode la plus commune est le Vakadranikau, c'est-à-dire un composé de certaines feuilles qui sont censées posséder un pouvoir magique ; elles sont enveloppées dans d'autres feuilles ou renfermées dans une petite boîte de bambou qu'on enterre dans le jardin ou qu'on cache sous le chaume de la maison de l'individu qu'il s'agit d'ensorceler. L'imagination des naturels est tellement dominée par l'effroi qu'inspirent ces sortiléges, qu'on en cite qui, se sachant les objets d'enchantements de cette espèce, se sont couchés sur leurs nattes et y sont morts de peur.

Ceux qui ont des raisons de soupçonner un individu de comploter contre eux évitent de manger en sa présence, ou ont grand soin de ne laisser aucune parcelle de nourriture derrière eux ; puis ils arrangent leurs vêtements de manière qu'il soit impossible d'en rien enlever. Quelques-uns se bâtissent une petite maison et l'entourent d'un fossé, dans la pensée que l'eau neutralisera les charmes dirigés contre eux.

Dans d'autres cas le fait de savoir le nom d'une personne suffit pour exercer une action contre elle ; en effet, sur toute la surface du globe il règne une confusion plus ou moins grande entre une chose ou une personne et le nom de cette chose ou de cette personne, et de là vient l'importance attachée chez les Américains du nord et les insulaires de la mer du Sud à un échange de noms. Les Romains eux-mêmes, lorsqu'ils assiégeaient une ville, accomplissaient une cérémonie curieuse, basée sur la même idée. Ils invoquaient la divinité tutélaire de la cité, et, la tentant par l'offre de sacrifices et de récompenses, la persuadaient de trahir ses amis et ses adorateurs.

Dans cette cérémonie le nom de la divinité tutélaire était considéré comme étant de grande importance; voilà pourquoi le secret du nom de la divinité tutélaire de Rome était religieusement gardé.

Généralement pourtant on regardait comme une condition indispensable que le sorcier eût en sa possession un objet qui fût dans un rapport quelconque avec le corps de la victime et qui devînt le véhicule par lequel le démon entrât en celui qu'on voulait faire passer à l'état de possédé.

Nous ne devons pas être surpris de trouver cette foi à la sorcellerie chez des sauvages, puisque nous en voyons encore aujourd'hui des restes au sein même des races les plus civilisées. De la même manière que nos esprits frappeurs et nos tourneurs de tables, les magiciens chinois disent à la personne qui les consulte, sans l'avoir jamais vue, son nom et toutes ses circonstances de famille, le nombre de ses enfants, leur âge et cent autres détails qu'on suppose volontiers être connus des démons.

Dans toutes les parties de l'Inde, dit De Faira, « on rencontre des magiciens extraordinaires. Lorsque Vasco de Gama mit à la voile à Calicut, quelques-uns d'entre eux montraient dans des bassins pleins d'eau les troix vaisseaux qu'il avait avec lui. Au moment où Don Francisco d'Almeyda, le premier vice-roi de l'Inde, se disposait à retourner en Portugal, quelques sorcières de Cochin lui prédirent qu'il ne passerait pas le cap de Bonne-Espérance; et il fut enterré là. » (C'est un peu exagéré, car il passa le cap et fut enseveli à la baie de Saldanha, quelques lieues au delà.) Ce qui suit est plus extraordinaire encore. A Mascate, il y a des sorciers qui mangent l'intérieur d'une chose, rien qu'en fixant les yeux dessus. Un de ces fascinateurs, en fixant les yeux sur un bateka ou melon d'eau, en absorba l'intérieur; en effet, après l'avoir ouvert pour vérifier l'expérience, on le trouva vide, et le sorcier, pour la satisfaction des spectateurs, le revomit.

« Douter de la réalité de la magie, dit Lafitau, est une industrie des athées et un effet de cet esprit d'irréligion qui fait aujourd'hui des progrès si sensibles dans le monde..... Pour établir cependant cet esprit d'incrédulité, il faut que ces pré-

tendus esprits forts veuillent s'aveugler au milieu de la lumière, qu'ils renversent l'Ancien et le Nouveau Testament ; qu'ils contredisent toute l'antiquité, l'histoire sacrée et la profane. On trouve partout des témoignages de ce commerce des hommes avec les divinités du paganisme, ou, pour mieux dire, avec les démons. »

Lafitau ne nie pas que certains de ces enchanteurs ne fussent des imposteurs, mais il déclare que « ce serait rendre le monde trop sot, que de vouloir le supposer, pendant plusieurs siècles, la dupe de quelques misérables joueurs de gobelets. »

Labat est persuadé qu'il y a dans ce domaine « des faits d'une vérité très constante, » et, après avoir rapporté quatre de ces faits, il conclut : « Il me semble que ces quatre faits suffisent pour prouver qu'il y a véritablement des gens qui ont commerce avec le diable et qui se servent de lui en bien des choses. »

Quelques-uns même de nos récents missionnaires, suivant Williams, croyaient les sorciers polynésiens réellement doués d'une puissance surnaturelle, et voyaient en eux des agents des pouvoirs infernaux. Qui plus est, Williams lui-même ne regardait pas la chose comme « impossible. » Certes nous avons sujet d'être surpris que des Européens puissent croire à de pareilles choses, et il semble que des missionnaires aussi crédules et aussi ignorants devraient s'instruire plutôt que d'enseigner à d'autres. En revanche, il n'est pas surprenant que des sauvages croient à la magie, ni même que les magiciens croient en eux-mêmes.

A dire vrai nous ne devons nullement supposer que les sorciers soient toujours ou généralement des imposteurs. D'après l'opinion d'écrivains dignes de foi, tels que Dobritzhoffer, Sproat, Muller, etc., un grand nombre d'entre eux croient de très bonne foi à leur sagesse supérieure.

Cette illusion peut être attribuée principalement à la pratique du jeûne, très généralement répandue chez ceux qui aspirent à l'état de magicien Chez les Chirokees « une abstinence de sept jours rend le dévot fameux. » Les Têtes-plates de l'Orégon ont une coutume à peu près identique. Chez eux ce sont plusieurs eunes gens à la fois qui font cette retraite. « Ils

passent trois jours et trois nuits dans l'accomplissement de ces rites, sans boire ni manger. En raison de la prostration physique et de l'excitation intense de l'imagination qui se produisent dans ce laps de temps, leur sommeil doit être troublé et visité par des visions appropriées à leurs idées. » Ces visions sont prises naturellement pour des apparitions d'esprits.

Ceux qui par des jeûnes prolongés ont ainsi purifié et dégagé leur esprit des idées grossières, sont supposés capables d'une vue de l'avenir plus claire que celle qui est départie aux hommes ordinaires. Ils sont appelés « Sarotkatta » par les Hurons et « Agotsinnachen » par les Iroquois, termes qui signifient littéralement « voyants. »

A première vue, il pourrait paraître hors de propos de parler ici de la danse, mais chez les sauvages elle n'est pas un simple amusement. C'est, dit Robertson, une occupation sérieuse et importante, qui se mêle à chaque événement de la vie publique ou privée. Si deux tribus américaines ont besoin d'entrer en relations, les ambassadeurs de l'une s'approchent en exécutant une danse solennelle et présentent le calumet, emblème de la paix ; les sachems de l'autre le reçoivent avec la même cérémonie. C'est par une danse exprimant leur ressentiment et la vengeance qu'ils méditent, qu'ils déclarent la guerre à un ennemi. Soit qu'ils aient à apaiser le courroux des dieux ou à célébrer leurs bienfaits, soit qu'ils se réjouissent de la naissance d'un enfant, ou pleurent la mort d'un ami, les sauvages ont des danses appropriées à chacune de ces situations. En cas d'indisposition, c'est une danse qu'on prescrit comme le moyen le plus efficace de ramener la santé ; et si le malade ne peut supporter lui-même la fatigue d'un pareil exercice, le médecin ou le sorcier l'exécute en son nom, comme si la vertu de son agilité pouvait être transférée à son patient. Chez les Kols de Nagpore, le colonel Dalton décrit plusieurs danses qui, dit-il, « se rattachent toutes plus ou moins à quelque cérémonie religieuse. »

Cette idée n'est en aucune façon une idée qui n'appartienne qu'aux sauvages. Socrate reconnaissait dans la danse une partie de la religion, et nous savons qu'il en était de même de David.

Les sacrifices rentrant si généralement dans le cérémonial religieux, nous n'avons pas à nous étonner si dans toute l'étendue de l'Amérique l'acte de fumer est en connexion étroite avec les cérémonies religieuses et joue le même rôle que l'offrande de l'encens dans l'ancien monde. Chez les Soutrals, une des tribus aborigènes de l'Inde, ceux qui vaquent et assistent aux observances religieuses sont généralement en état d'ivresse, coutume qui nous rappelle le culte de Bacchus chez les Grecs et les Romains.

En retraçant l'évolution graduelle des croyances religieuses, nous devons commencer par les Australiens, qui possèdent simplement certaines idées vagues relatives à l'existence de mauvais esprits et une crainte générale de la magie. On ne peut pas dire que cette croyance ait de l'influence sur eux pendant le jour; mais la nuit, elle leur inspire une répugnance invincible à s'écarter des feux de leur campement, ou à dormir près d'une tombe. Ils n'ont aucune idée de la création, n'adressent pas de prières et n'observent aucune forme ou cérémonie religieuse. Les mots « bon » ou « mauvais » n'ont rapport qu'au goût ou au bien-être, et ne comportent aucune notion de bien ou de mal. Certains Australiens croient que les blancs sont des noirs ressuscités. Cette étrange notion ne peut guère être d'origine missionnaire, puisqu'elle a déjà été trouvée chez les naturels au nord de Sydney en 1795. Elle se rencontre aussi chez les nègres de la Guinée. Toutefois les idées des Australiens à ce sujet semblent avoir été très variées et très confuses. Ils n'avaient certainement là-dessus aucune vue générale et définie.

Les Veddahs de Ceylan, suivant Davy, croient en des êtres malfaisants, mais « n'ont aucune idée d'un Dieu suprême et bienfaisant, ou d'une existence future, pas plus que d'un système de récompenses et de punitions ; et par conséquent leur opinion est qu'il importe peu de faire le bien ou le mal. »

La religion des Bachapins, tribu cafre, a été décrite par Burchell. Ils étaient sans culte extérieur et, autant qu'il lui a été possible de s'en assurer, n'accomplissaient aucun acte de dévotion privée ; ils n'avaient aucune croyance en une divinité

bienfaisante, bien qu'ils redoutassent un être méchant nommé « Muleemo » ou « Murimo. » Ils n'avaient aucune idée d'une création. Même lorsque Burchell la leur suggéra, ils n'attribuèrent point la création à Muleemo, mais « affirmèrent que chaque chose se faisait d'elle-même, et que les arbres et les herbages croissaient par leur propre volonté. » Ils croyaient à la sorcellerie et à la vertu des amulettes.

Le docteur Vanderkemp, le premier missionnaire des Cafres, « ne put jamais s'apercevoir qu'ils eussent aucune religion, ou aucune idée de l'existence de Dieu. M. Moffat, qui passa plusieurs années dans l'Afrique méridionale en qualité de missionnaire, dit qu'ils étaient totalement dépourvus d'idées théologiques.

Le révérend chanoine Callaway a récemment publié un très intéressant mémoire sur le *système religieux des Amazulu,* peuplade un peu plus avancée dans ses conceptions religieuses. La première partie est intitulée « Unkulunkulu ou la tradition concernant la création. » Il ne paraît pas néanmoins que Unkulunkulu soit envisagé comme un créateur, ou même comme une divinité. Il est simplement le premier homme, le zulu Adam. Une certaine complication résulte du fait que non-seulement l'ancêtre de l'humanité entière, mais aussi le premier de chaque tribu, est appelé Unkulunkulu, de sorte qu'il y a plusieurs Unkulunkulu, ou Unkulunkulus. Aucun d'eux toutefois ne possède aucun des attributs de la divinité; on ne leur offre ni prières ni sacrifices; à dire vrai, ils n'existent plus, étant morts depuis longtemps. Unkulunkulu n'était créateur en aucun sens, et en réalité on ne lui attribuait aucun pouvoir spécial. Il sortit de « Umklanga » c'est-à-dire d'un lit de roseaux, mais comment, c'est ce que personne n'a su. M. Callaway, d'accord sur ce point avec M. Casalis, estime que « jamais il n'est entré dans la tête des Zulus que la terre et le ciel pussent être l'œuvre d'un être invisible. » Un naturel croyait que les hommes blancs avaient fait le monde. Comme Moffat s'efforçait de donner à un chef quelque explication au sujet de Dieu, son auditeur s'écria : « Si je pouvais l'attraper, je le transpercerais de ma lance, » et cependant c'était un homme dont le jugement sur d'autres sujets méritait considération. Toutefois ils ne sont

pas totalement dépourvus d'une sorte de croyance en des êtres invisibles, croyance qui comme nous l'avons déja vu, se fonde en partie sur l'ombre, mais principalement sur le rêve.

Nous avons là la religion à son degré infime, puisqu'elle se réduit à croire à l'existence d'êtres malfaisants plus immatériels que nous, mais pourtant mortels comme nous et qui, s'ils sont à certains égards plus puissants, à d'autres le sont encore moins. Le fétichisme du nègre marque décidément un pas en avant. La religion, si l'on peut lui donner ce nom, se systématise et prend une plus grande importance. Néanmoins, à un autre point de vue, on peut presque considérer le fétichisme comme une anti-religion. En effet, le nègre croit au moyen du fétiche pouvoir faire violence à sa divinité. Au fond, le fétichisme n'est pas autre chose que la sorcellerie. Nous avons déjà vu que sur toute la surface du globe les magiciens croient qu'en se procurant une partie quelconque d'un ennemi, ils acquièrent un pouvoir sur lui. Même un lambeau de vêtement suffit, et s'ils ne peuvent l'obtenir, ils supposent tout naturellement qu'une lésion faite à une image affectera l'original.

« Dans l'Inde, dit Dubois, une certaine quantité de boue est moulée en figurines sur la poitrine desquelles on écrit les noms des personnes qu'on a l'intention de tourmenter. On perce ces figures avec des épines, on les mutile, afin de frapper d'une lésion correspondante la personne représentée. » Lord Kames dit qu'au temps de Catherine de Médicis « c'était une coutume très répandue de prendre en cire la ressemblance de ses ennemis, afin de les torturer en faisant rôtir la figure sur un feu lent et en la piquant avec des aiguilles. »

Il est possible d'admettre que le fétichisme soit une extension de cette croyance. Le nègre suppose que la possession d'un fétiche représentant un esprit met cet esprit sous sa dépendance. Nous savons que les nègres battent leur fétiche si leurs prières ne sont pas exaucées, et sans doute ils s'imaginent sérieusement infliger ainsi une souffrance à la véritable divinité.

La même image ou le même objet peut être un fétiche pour un homme et une idole pour un autre; cependant les deux

notions diffèrent essentiellement. Une idole est véritablement un objet de culte, tandis qu'au contraire la fonction du fétiche est de soumettre la divinité au contrôle de l'homme.

Tout objet peut servir de fétiche ; il n'est point nécessaire qu'il représente la figure humaine. Même un épi de maïs peut remplir le rôle.

Le terme de fétichisme s'associe en général dans notre esprit à l'idée de la race nègre ; mais il désigne bien plutôt une phase de développement correspondante qui existe dans plusieurs autres parties du monde. Les Badagas (Hindoustan), suivant Metz, sont encore dans une condition qui s'élève peu au-dessus du fétichisme. La première chose venue deviendra pour eux un objet de culte, pour peu qu'il prenne fantaisie au chef ou au prêtre du village de la diviniser.

A Jeypore, le corps d'un petit rat musqué passe pour un talisman précieux. Le corps desséché de cet animal est renfermé dans un étui de bronze, d'argent ou d'or, selon les ressources de l'individu, qui le suspend autour de son cou ou se l'attache au bras pour se rendre invulnérable. Les tribus chez lesquelles ces cas se présentent doivent être considérées comme étant dans un état de fétichisme, déguisé toutefois et modifié par des emprunts faits aux religions hindoues plus relevées qu'elles ont adoptées sans les comprendre.

Bien que les Peaux rouges de l'Amérique du nord aient atteint un degré supérieur de développement religieux, ils conservent encore des fétiches sous la forme de « sacs à médecine. »

« Chaque Indien à l'état primitif, dit Catlin, porte son sac à médecine sous une forme ou sous une autre. Voici comment la nature du sac à médecine se détermine. A quatorze ou quinze ans, le gars s'en va seul dans la prairie, où il reste deux, trois, quatre et même cinq jours, étendu sur le sol, méditant et jeûnant. Il reste éveillé autant qu'il le peut, mais, lorsqu'il s'endort, le premier animal qu'il voit en rêve devient sa « médecine. » Aussitôt que possible, il tue un animal de l'espèce en question et fait de sa peau un sac à médecine. A l'inverse du nègre inconstant, le Peau rouge ne change jamais de fétiche. Il devient

pour lui un emblème de succès, comme le bouclier chez les Grecs, et le perdre est un déshonneur. »

En Chine aussi, si, après avoir longtemps prié les images, on n'obtient pas un exaucement, on leur donne leur congé comme à des dieux impuissants; quelquefois on leur inflige les traitements les plus outrageants, on les accable des plus dures épithètes et, en certains cas, de coups.

Les nègres de Whydah (Afrique occidentale) et, je crois, les nègres en général, s'abstiennent de manger la bête ou la plante qu'ils ont choisie pour leur fétiche. Dans l'Issini, au contraire, « manger le fétiche » est une cérémonie solennelle qui fait partie des prestations de serment ou qui a la valeur d'un gage d'amitié.

Le fétichisme, à parler strictement, n'a ni temples, ni idoles, ni prêtres, ni sacrifices, ni prières. Il est entièrement indépendant de la morale. Dans la plupart des puissantes monarchies nègres, la religion a bien fait quelques progrès quant à l'organisation; mais, bien que nous y trouvions soit des édifices sacrés, soit des prêtres, la religion a peu ou point progressé au point de vue intellectuel.

Après le fétichisme, vient le *totémisme*. Le sauvage n'abandonne pas sa foi au fétiche, dont, à dire vrai, aucune race d'hommes ne s'est encore entièrement affranchie; mais il y ajoute une croyance à des êtres d'une nature supérieure et moins matérielle. A cette phase du développement tout peut être adoré : arbres, pierres, rivières, montagnes, corps célestes, plantes et animaux. Le culte des animaux est très prédominant chez les races parvenues à un degré de civilisation quelque peu supérieur à celui qui est caractérisé par le fétichisme. On a donné de ce fait des explications tirées de fort loin qui dénotent peu d'intelligence de la nature des sauvages. Le culte des animaux est susceptible toutefois d'une explication très simple : il tire probablement son origine de la coutume de nommer d'abord des individus, puis leurs familles, d'après certains animaux. Une famille, par exemple, qui aurait tiré son nom de l'ours, en serait venue à considérer cet animal

d'abord avec intérêt, puis avec respect et enfin avec une sorte de crainte religieuse.

L'usage d'appeler les enfants d'après un animal ou une plante est très répandu. Les Issines de la Guinée nomment leurs enfants « d'après une bête, un arbre ou un fruit, au gré de leur fantaisie. » En Chine aussi le nom est fréquemment « celui d'une fleur, d'un animal ou de quelque chose de pareil. » « En Australie, il existe une certaine connexion mystérieuse entre la famille et son *kobong* (nom donné au *totem*). Par exemple un membre de la famille ne tuera jamais un animal de l'espèce à laquelle appartient son kobong, s'il le trouve endormi ; s'il le tue, c'est toujours à son corps défendant et jamais sans lui accorder une chance de fuite. »

Ici nous constatons un certain sentiment à l'égard du kobong ou totem, mais qui reste en deçà de l'adoration, tandis qu'en Amérique ce sentiment est devenu une véritable religion.

Le totem des Peaux rouges, dit Schoolcraft, est un symbole du nom de l'ancêtre : c'est généralement un quadrupède, un oiseau, ou un autre objet du règne animal. Il sert pour ainsi dire de nom de famille, et jamais il n'est emprunté à la nature inanimée. Son importance provient du fait que des individus y voient sans la moindre hésitation la souche d'où procède leur race. Quelque nom qu'ils aient porté dans leur vie, c'est le totem qui est inscrit sur leur tombe. La tortue, l'ours et le loup semblent avoir été les totems primitifs honorés dans la plupart des tribus ; ils occupent un rang de première importance dans les traditions des Iroquois et des Lenapis ou des Delawares.

Les Osages se croient issus d'un castor ; aussi ne tuent-ils pas cet animal. Dans l'Afrique méridionale, les Bechuanas sont subdivisés en hommes du crocodile, hommes du poisson, hommes du singe, du buffle, du lion, de l'éléphant, de la vigne, etc. Nul n'ose manger de la chair ou porter la peau de l'animal à la tribu duquel il appartient. Dans ce cas cependant les totems ne sont pas adorés ; d'ailleurs, si nous ne perdons pas de vue que la divinité d'un sauvage est simplement un être d'une nature légèrement différente de la sienne et généralement un peu plus

puissante que lui-même, nous comprendrons immédiatement que plusieurs animaux, tels que l'ours ou l'éléphant, correspondent suffisamment à sa conception d'une divinité.

Les animaux nocturnes, tels que le lion et le tigre, s'y prêtent mieux encore, parce que l'effet s'accroît ici du mystère. Mais de tous les animaux, c'est le serpent qui est par excellence un objet de culte. Non-seulement il est malveillant et mystérieux, mais sa morsure, si insignifiante en apparence et néanmoins si mortelle, produisant des effets fatals avec promptitude et par des moyens hors de proportion avec le résultat, suggère presque irrésistiblement au sauvage la notion de quelque chose de divin. Selon M. Fergusson, le serpent fut anciennement adoré en Egypte, dans l'Inde, la Phénicie, la Babylonie, la Grèce, aussi bien qu'en Italie, où cependant il ne semble pas avoir été très répandu. Chez les Lithuaniens, chaque famille entretenait un serpent vivant en guise de dieux pénates. En Asie on a trouvé des preuves de l'existence de ce culte : en Perse, dans le Cachemire, le Camboge, le Thibet, en Chine, et des vestiges à Ceylan et chez les Kalmouks. En Afrique, le serpent était adoré dans quelques parties de la haute Egypte supérieure et en Abyssinie. Chez les nègres de la côte de Guinée, il est la principale divinité. C'est à lui que les habitants ont recours en cas de sécheresse, de maladie, ou d'autres calamités. Aucun nègre ne ferait intentionnellement le moindre mal à un serpent, et celui qui lui en ferait sans le vouloir serait certainement mis à mort. Quelques matelots anglais en ayant tué un qu'ils avaient trouvé dans leur maison, furent attaqués furieusement par les naturels, qui les massacrèrent tous et brûlèrent leurs établissements sur toute l'étendue du pays. On trouve de petites huttes construites exprès pour les serpents, qui y sont servis et nourris par de vieilles femmes. Outre ces huttes il y avait des temples qui pour des nègres étaient d'une grande magnificence, ayant de vastes cours, des appartements spacieux et de nombreux serviteurs. Chacun de ces temples avait un serpent spécial.

Dans les îles Fidji, le dieu le plus généralement connu est Ndengei, qui semble une personnification de l'idée abstraite

d'existence éternelle. Il n'est sujet à aucune émotion ou sensation, ni à aucun désir, sauf la faim. Le serpent, symbole de l'éternité, lui sert de demeure. Quelques traditions le représentent avec la tête et une partie du corps de ce reptile, le reste de sa personne étant en pierre, emblème de durée perpétuelle et immuable.

Dans les îles des Amis le serpent d'eau était très vénéré. En Amérique les serpents étaient adorés par les Aztèques, les Péruviens, les Natchez, les Caraïbes, etc.

Le culte des serpents étant à ce point répandu et présentant des traits similaires en aussi grand nombre, nous ne pouvons nous étonner qu'on y ait vu quelque chose de spécial, qu'on ait essayé de lui découvrir une origine unique, et que quelques-uns aient pensé y trouver la religion primitive de l'homme.

Les races à demi civilisées du Mexique et du Pérou étaient plus avancées dans leurs conceptions religieuses. Dans le second de ces pays, le soleil était la grande divinité. Cependant, même à l'époque de la conquête, plusieurs espèces d'animaux étaient encore tenus en grande vénération par les Péruviens, et dans le nombre le renard, le chien, le lama, le condor, l'aigle et le puma, outre le serpent. Chaque espèce d'animal était supposée avoir au ciel un représentant ou un archétype. Une idée analogue avait cours au Mexique, mais ni dans un pays ni dans l'autre il ne serait exact de dire qu'à l'époque de la conquête les animaux fussent reconnus par la nation comme des divinités réelles.

Les Polynésiens aussi avaient en général dépassé la phase du totémisme. Les corps célestes n'étaient pas adorés, et lorsque des animaux passaient pour vénérables, c'était plutôt comme représentants des divinités que dans l'idée qu'ils fussent eux-mêmes des divinités. Les Tahitiens toutefois avaient un respect superstitieux pour diverses espèces de poissons et d'oiseaux. L'évêque de Wellington nous apprend que « les araignées étaient pour les Maoris les objets d'un respect particulier, et les prêtres les assurant d'ailleurs que les âmes des fidèles allaient au ciel sur les fils de la Vierge, ils avaient grand soin de ne pas détruire les toiles ni les fils d'araignées. »

Ermann rapporte qu'en Sibérie « l'ours polaire étant la plus forte des créatures de Dieu et celle qui semble se rapprocher le plus de l'être humain, n'est pas moins honoré par les Samoyèdes que son congénère noir l'est par les Ostiaks. Même ils jurent par la gorge de ce puissant animal, qu'ils tuent et mangent néanmoins ; mais une fois tué, ils marquent leur respect pour lui de diverses manières. »

« Les Hindous, dit Dubois, extravagants en tout, offrent des hommages ou un culte plus ou moins solennel à presque toutes les créatures vivantes, qu'elles soient quadrupèdes, oiseaux ou reptiles. » Le bœuf en particulier est regardé comme sacré dans presque toute l'étendue de l'Inde et de Ceylan.

Les anciens Egyptiens avaient une grande dévotion pour les animaux et de nos jours même sir S. Baker constate que sur le Nil blanc les indigènes ne font pas du bœuf leur nourriture.

Ellis nous raconte qu'à Madagascar les naturels regardent les crocodiles « comme doués d'un pouvoir surnaturel, implorent leur indulgence ou recourent à des charmes pour se protéger contre eux, plutôt que de les attaquer. »

Les nations de l'Europe méridionale avaient progressé pour la plupart au delà du culte des animaux, même à l'époque la plus reculée des temps historiques La sainteté extraordinaire attribuée aux bœufs du soleil dans le XIIe chant de l'Odyssée est un fait à peu près unique dans la mythologie grecque, et M. Gladstone le considère comme étant d'origine phénicienne. Il est vrai qu'il y est parlé du cheval avec un mystérieux respect, et que les divinités en plusieurs occasions prenaient la forme d'oiseaux ; mais cela n'implique pas un culte.

La déification des animaux explique assez bien l'habitude constatée chez diverses races sauvages de faire des excuses aux animaux qu'ils tuent à la chasse: ainsi les Vogulitzi de Sibérie, quand ils ont tué un ours, lui tiennent un discours en forme, et déclarent « que le blâme doit retomber sur les flèches et sur le fer, qui ont été les premières taillées et le second forgé par les Russes. » Pallas raconte quelque chose d'analogue d'un Ostiak.

Les habitants de Sumatra parlent des tigres avec une sorte

de terreur religieuse et hésitent à les appeler par leur nom ordinaire *rimau* ou *manchang*, ils leur donnent respectueusement le nom de *satwa* (animaux sauvages) ou même *nenek* (ancêtres) soit qu'ils les tiennent pour tels, soit qu'ils croient avoir là un moyen de les apaiser et de les flatter.

Peut-être y a-t-il plus de difficulté à s'expliquer la déification des objets inanimés. Cependant, les noms des individus étant tirés non-seulement des animaux, mais quelquefois des êtres inanimés, cet usage pouvait conduire à rendre un culte aux derniers aussi bien qu'aux premiers. Au surplus quelques-uns présentent d'une manière frappante l'apparence de la vie. Personne ne s'étonnera que les rivières aient été considérées comme vivantes. La continuité de leur mouvement, le bouillonnement et les tourbillons à leur surface, le balancement des roseaux et autres plantes aquatiques, le murmure et le gazouillement pour l'oreille, la clarté et la transparence pour les yeux, se combinent pour impressionner d'une manière étrange même l'homme civilisé.

Comment être surpris ensuite de ce culte du soleil, de la lune et des étoiles, où l'on a vu une forme spéciale de religion, désignée par le nom de sabéisme? Primitivement cependant ce culte ne diffère pas essentiellement de l'adoration des montagnes et des rivières. Tenant compte de ce que nous savons sur le soleil, il y a là pour nous à première vue une forme de religion plus relevée, mais nous devons nous rappeler que les races inférieures qui adorent les corps célestes n'ont aucune idée de leur distance, ni par conséquent de leur grandeur, ignorance qui explique leurs idées bizarres relativement aux éclipses, et d'autres encore. Ainsi les habitants de la Nouvelle-Zélande croyaient que Mawe, leur ancêtre, avait attrapé le soleil dans un nœud coulant et l'avait si grièvement blessé que depuis lors ses mouvements se sont ralentis et les jours se sont allongés en conséquence.

Le sauvage explique tout mouvement par la vie. Il fut difficile d'ôter au chef de Teah la persuasion que la montre de Lander était en vie et avait la faculté de se mouvoir. C'est pour cette raison probablement que dans la plupart des lan-

gues les objets inanimés sont distingués par leurs genres : ils furent considérés à l'origine comme mâles ou femelles. De là vient l'usage de briser ou de brûler les armes qu'on enfouissait avec les morts. On a supposé généralement que c'était pour ôter la tentation de les dérober. Cette raison toutefois n'est pas plausible, les sauvages respectant la sainteté de la tombe. De même qu'ils tuent les femmes, les esclaves et le cheval favori d'un homme pour qu'ils puissent l'accompagner dans l'autre monde, ils « tuent » les armes, afin que les esprits des arcs, etc., puissent aussi suivre leur maître et celui-ci faire son entrée dans l'autre monde armé et muni ainsi qu'il convient à un grand chef.

En Chine, une coutume assez semblable s'observe aux funérailles des personnages de marque.

On voit qu'à cette phase du développement, toute chose est regardée comme ayant vie et étant plus ou moins une divinité.

M. Fergusson croit que le culte de l'arbre, associé à celui du serpent, fut la foi primitive de l'humanité. Telle est aussi l'opinion de M. Wake, qui ne peut voir une simple coïncidence dans la diffusion de ce culte chez les Polynésiens, parmi les tribus africaines du Zambèze, les nègres de l'Afrique équatoriale, à l'occident, et même dans l'Australie septentrionale. Toutefois le culte de l'arbre, se retrouvant en Amérique, ne saurait être, à notre sens, la « preuve de l'origine commune des diverses races qui le pratiquent. » C'est un exemple, entre beaucoup, propre à démontrer que l'esprit humain dans sa marche ascendante traverse des phases identiques ou au moins similaires.

Le culte de l'arbre existait jadis en Assyrie, en Grèce, en Pologne, en France. Nous connaissons par Tacite les bocages sacrés de la Germanie, et ceux d'Angleterre sont familiers à chacun. Au VIIIe siècle, saint Boniface trouva nécessaire d'abattre un chêne sacré et récemment encore, à Loch Siant, dans l'île de Skie, un taillis de chênes était regardé comme tellement sacré que personne ne voulait se hasarder à en couper la plus petite branche. De nos jours, le culte de l'arbre règne dans l'Afrique

centrale, au midi de l'Egypte et dans le Sahara. Les nègres de la Guinée adressaient leur culte à trois divinités : les serpents, les arbres et la mer. Les nègres du Congo adorent un arbre sacré nommé « mirrone. » On en plante généralement un près des maisons, et on le considère comme le dieu tutélaire de l'habitation. On place des calebasses de vin de palmier au pied de ces arbres en cas qu'ils aient soif.

L'arbre bo a de fervents adorateurs dans l'Inde et à Ceylan. Il n'y a pas certainement au monde d'idole plus ancienne, en tous cas plus vénérée, que le grand bo de Ceylan.

Dans quelques parties de Sumatra l'on conserve la croyance superstitieuse que certains arbres, en particulier ceux d'un aspect vénérable, par exemple un vieux jawi-jawi ou bananier, sont la résidence ou, pour mieux dire, la charpente matérielle de certains esprits des bois ; opinion qui répond exactement à l'idée que les anciens se faisaient des dryades et des hamadryades. Les Fidjiens adoraient aussi certaines plantes. Un grand chêne était vénéré par les Indiens du lac Supérieur. Au Mexique, M. Tylor observa un antique cyprès d'une dimension considérable, aux branches duquel étaient attachées les offrandes votives des Indiens, des centaines de mèches de rudes cheveux noirs, des dents, des morceaux d'étoffe de couleur, des lambeaux de linge et des bouts de ruban. L'arbre était vieux de plusieurs siècles et, sans doute, on lui avait attribué quelque influence mystérieuse, et il avait été décoré de simples offrandes de cette sorte longtemps avant la découverte de l'Amérique. Dans le Nicaragua, l'on adorait non-seulement de grands arbres, mais même le maïs et les fèves. Le maïs était aussi adoré dans la province péruvienne de Huanca.

Les anciens Celtes adoraient les arbres, et même De Brosses dérive le mot *kirk*, actuellement adouci en *church* (église), de *quercus* (chêne), cette espèce étant particulièrement sacrée.

Nous passons maintenant au culte de l'eau sous toutes ses formes, lacs, rivières et sources, que nous trouverons n'avoir pas été répandu sur une moindre étendue. Il a prédominé pour un temps dans l'Europe occidentale. D'après Cicéron, Justin et Strabon, il y avait près de Toulouse un lac où les tribus

avoisinantes avaient coutume de déposer des offrandes d'or et d'argent. Tacite, Pline et Virgile font aussi allusion à des lacs sacrés. La Bretagne a le célèbre puits de Sainte-Anne d'Auray, qui attire encore la foule des pèlerins. L'Ecosse et l'Irlande sont pleines de légendes sur le *kelpie* ou esprit des eaux.

L'histoire grecque ne se tait pas absolument sur le culte des rivières. Pélée consacra une boucle des cheveux d'Achille au Sperchius. Ceux de Pylos sacrifiaient un taureau à Alphée Okeanos (l'océan), et diverses sources étaient regardées comme des divinités. Toutefois au temps d'Homère le culte de l'eau tombait en désuétude ; il appartenait, sans doute, à un degré de développement dépassé, plutôt qu'à une race différente, comme le suppose M. Gladstone. Dans l'Asie septentrionale, les Tongouses adorent différentes sources. Les Bouriates, bien que bouddhistes, ont des lacs sacrés. La divinité de l'eau, dit Dubois, est « reconnue par tous les peuples de l'Inde. » Outre le culte bien connu du Gange sacré, les tribus des Neilgherries adorent des rivières sous le nom de gangamna. Les Khonds adorent aussi des rivières et des sources. Hérodote signale la présence de sources sacrées chez les Libyens. Dans l'Amérique du nord, les Dacotahs adorent un dieu des eaux sous le nom d'Unktahe. Une grande partie de leurs croyances superstitieuses se rapportent à cette divinité. Carver observe que lorsque les Peaux rouges arrivent sur les bords du Mississipi ou de quelque considérable masse d'eau, ils présentent des offrandes à l'esprit qui y réside.

Au Pérou, la mer était, sous le nom de Mama Cocha, la principale divinité des Chinchas ; une branche des Collas tirait aussi son origine d'une rivière ; il y avait encore une déesse spéciale de la pluie. Dans le Paraguay, on se rend les rivières propices par des offrandes de tabac.

Le culte des pierres et des montagnes est une forme de religion qui n'est pas moins en honneur que celles déjà décrites.

M. Dulaure, dans son *Histoire abrégée des cultes,* explique la genèse du culte des pierres en lui donnant pour origine le respect rendu aux pierres qui marquent les limites. Nul doute

que cette hypothèse n'ait touché juste en ce qui concerne quelques cas spéciaux. C'était évidemment le caractère d'Hermès ou de Terme. Nous pouvons expliquer peut-être en partant de là les traits caractérisques d'Hermès ou Mercure, dont le symbole était une pierre dressée.

Mercure ou Hermès, dit Lamprière, était le messager des dieux. Il était le patron des voyageurs et des bergers ; il conduisait les âmes des morts dans les régions infernales ; il ne présidait pas seulement aux occupations des orateurs, des marchands, des déclamateurs, mais il était aussi le dieu des voleurs, des filous et de toute gent malhonnête. Il inventa les lettres et la lyre, et c'est à lui que remontent les arts et les sciences. Il est difficile à première vue de saisir la connexion entre ces offices divers. Cependant ils sont tous les conséquences de la coutume de marquer les limites par des pierres dressées. De là le nom d'Hermès, ou de Terme (la borne). Dans les temps troublés des anciens âges, on avait l'habitude, pour éviter les querelles, de laisser une zône de terrain neutre entre les possessions des différentes nations. C'est ce qu'on appelle les *marches*. De là le titre de *marquis*, qui signifie un officier préposé à la garde de la frontière ou *marche*. N'étant pas cultivées, ces marches étaient utilisées comme pâturages. Les marchands y venaient échanger, sur terrain neutre, les produits de leurs pays respectifs ; on y négociait, et pour les mêmes raisons, les traités. C'est encore là que se célébraient les jeux et les exercices nationaux. Les pierres dressées servaient à indiquer les lieux de sépulture, et enfin l'on y gravait les lois ou les décrets, la mention des événements remarquables et les louanges des défunts. On voit ainsi comment Mercure, représenté par une simple pierre dressée, était le dieu des voyageurs parce qu'il était une limite, des bergers parce qu'il présidait aux pâturages ; il conduisait les âmes des morts dans les régions infernales parce que, dès les temps les plus anciens, des pierres dressées étaient employées comme pierres tumulaires ; il était le dieu des marchands parce que le commerce se faisait principalement sur les frontières, et celui des voleurs par sarcasme. Il était le messager des dieux parce que les am-

bassadeurs se rencontraient aux frontières, et présidait à l'éloquence pour la même raison, etc.

On peut croire toutefois que le culte de la pierre, sous ses formes les plus simples, a une origine différente de celle qui vient d'être exposée, et n'est tout simplement qu'une des nombreuses formes de cette vénération indistincte qui caractérise l'esprit humain dans une phase particulière de son développement.

Pallas remarque que les Ostiaks et les Tongouses adorent des montagnes, et les Tatars des pierres. Près du lac Baïkal est un rocher sacré qui passe pour être le séjour spécial d'un mauvais esprit et qui est, en conséquence, très redouté des natifs. Dans l'Inde, le culte de la pierre est très répandu. Le dieu de chaque village khond est représenté par trois pierres.

Les Arabes avant Mahomet adoraient une pierre noire. Les Phéniciens adoraient aussi une divinité sous la forme d'une pierre informe. Le dieu Héliogabale était simplement une pierre noire de forme conique.

Dans l'Europe occidentale le culte des pierres est dénoncé à diverses reprises pendant le moyen âge, ce qui prouve combien il était encore en honneur chez le peuple. Ainsi le culte des pierres fut condamné au VIIe siècle, par Théodoric, archevêque de Canterbury, et figure parmi les actes de paganisme interdits par le roi Edgar au Xe siècle et par Canut au XIe siècle.

« Les Français, dit Dulaure, adorèrent des pierres plusieurs siècles après l'établissement du christianisme parmi eux. Diverses lois civiles et religieuses attestent la persistance de ce culte. Un capitulaire de Charlemagne et le concile de Septine, de l'an 743, défendent les cérémonies superstitieuses qui se pratiquent auprès des pierres consacrées à Mercure et à Jupiter. Les conciles d'Arles, de Tours, le capitulaire d'Aix-la-Chapelle, de l'an 789, enfin plusieurs synodes renouvellent ces prohibitions. »

En Irlande, au Ve siècle, le roi Laoghaire adorait un pilier en pierre qui fut renversé par saint Patrick. Dans quelques-unes des Hébrides le peuple attribuait à une pierre noire le pouvoir de rendre des oracles.

Bruce observe que les Abyssiniens païens « adorent un arbre et également une pierre. » Dans la Floride on adorait une montagne appelée Olaïmi, et les Natchez de la Louisiane avaient pour divinité une pierre conique.

Quant au culte du feu, on peut dire qu'il a été à peu près universel. Depuis l'introduction des allumettes chimiques, il nous est difficile de nous représenter la peine qu'un sauvage trouve à se procurer de la lumière, surtout par un temps humide. On dit que quelques tribus australiennes ne savaient comment s'y prendre, et que d'autres, lorsque leur feu s'éteignait, allaient à plusieurs milles emprunter une étincelle à une autre tribu, plutôt que d'essayer d'en produire une nouvelle eux-mêmes.

C'est pour cela que dans des parties du monde séparées par de grandes distances, nous trouvons la coutume de mettre à part une ou plusieurs personnes devant avoir pour unique occupation d'entretenir un feu continuel. De là sans doute l'origine des Vestales, et l'idée que le feu a un caractère sacré devait se former ensuite naturellement.

Suivant Lafitau, Huet a fait une longue énumération des peuples qui entretenaient ce feu sacré. Dans l'Asie, outre les Juifs et les Chaldéens, outre les peuples de la Phrygie, de la Lycie et en général de l'Asie Mineure, ce culte était encore répandu parmi les Perses, les Mèdes, les Scythes, les Sarmates, toutes les nations du Pont et de la Cappadoce, toutes celles des Indes, dans lesquelles on se faisait un devoir de se jeter dans les flammes et de s'y consumer en holocauste, et parmi toutes celles des deux Arabies, où chaque jour à certaines heures on faisait un sacrifice au feu, dans lequel plusieurs personnes se dévouaient. En Afrique le feu était adoré non-seulement chez les Egyptiens, mais encore en Ethiopie, en Libye, dans le temple de Jupiter-Ammon, etc.

En Europe le culte de Vesta était si bien établi que, sans parler de Rome et de l'Italie, il n'y avait point de ville de la Grèce qui n'eût un temple, un prytanée, et un feu éternel, ainsi que le remarque Casaubon dans ses notes sur Athénée.

Huet affirme que l'abolition de ce culte est de date récente

dans l'Hibernie et dans la Moscovie, et qu'il fleurit de son temps non-seulement chez les Gaures, mais encore chez les Tartares, les Chinois et en Amérique chez les Mexicains. Cette énumération n'est pas complète.

Les Natchez avaient un temple où ils entretenaient un feu perpétuel. Au Pérou « la flamme sacrée était confiée aux soins des vierges du soleil, et si par suite d'une négligence quelconque elle venait à s'éteindre, l'événement était regardé comme une calamité qui présageait quelque étrange désastre pour la monarchie. » Le feu est aussi tenu pour sacré au Congo.

Personne ne songe à s'étonner de la grande diffusion du culte du soleil, de la lune et des étoiles. C'est à peine cependant si l'on peut lui reconnaître un caractère plus élevé qu'aux formes précédentes de totémisme. Inconnu en Australie, il l'est à peu près en Afrique.

Dans les pays chauds le soleil est considéré généralement comme malfaisant, et l'inverse a lieu dans les pays froids.

Chez les Natchez il était le principal objet du culte religieux. Chez les Comanches du Texas « le soleil, la lune et la terre sont les principaux objets du culte. » Lafitau observe que les Américains n'adoraient pas les étoiles et les planètes, mais seulement le soleil. Les Ahts du nord-ouest de l'Amérique adorent à la fois le soleil et la lune, mais la lune surtout. Ils font du soleil un féminin, et de la lune un masculin et même l'époux du soleil.

Dans l'Inde centrale « le culte du soleil comme divinité suprême est le fondement de la religion des Hos et des Oraons comme de celle des Moonnahs. Il est invoqué par les premiers comme *Dhurmi,* le saint. Il est le créateur et le conservateur, et eu égard à sa pureté ses adorateurs lui offrent des animaux blancs. »

Comme on pouvait s'y attendre d'après leurs habitudes et surtout d'après leur prédilection pour les cérémonies nocturnes, nous trouvons chez les nègres des traces du culte de la lune. Dans l'Afrique occidentale, suivant Marolla, à l'apparition de chaque nouvelle lune, ces gens tombent à genoux, ou bien s'écrient debout et en frappant des mains : « Puissé-je re-

nouveler ma vie comme tu es renouvelée. » Néanmoins ils ne paraissent vénérer ni le soleil, ni les étoiles.

Il est à remarquer que les corps célestes ne paraissent pas être adorés par les Polynésiens. Suivant lord Kames, « les habitants de Célèbes ne reconnaissaient autrefois d'autres dieux que le soleil et la lune. »

Jusqu'à présent nous avons vu que les animaux et les plantes, l'eau, les montagnes et les pierres, le feu et les corps célestes sont ou ont été tous adorés très généralement. Ce sont là effectivement les principales divinités de l'homme à cette période-ci de son développement religieux. Mais il s'en faut qu'elles soient les seules. Les Scythes adoraient un cimeterre de fer comme symbole de Mars; « ils amènent à ce cimeterre chaque année du bétail et des chevaux en sacrifice ; et ils offrent à ces cimeterres plus de sacrifices qu'au reste de leurs dieux. » Les Fidjiens pareillement considéraient « certaines massues avec un respect superstitieux ; et les nègres d'Irawo, ville du Yoruba occidental, adoraient une barre de fer en s'acquittant de ces cérémonies très dispendieuses.

Dans l'Inde centrale, nous l'avons déjà dit, une grande variété d'objets inanimés sont traités comme des divinités. On dit que les Todas adorent une clochette de buffle. Les Hotas adorent deux assiettes d'argent, qu'ils regardent comme mari et femme ; « ils n'ont pas d'autre divinité. » Suivant Nonnius, la lyre sacrée chantait, sans que personne la touchât, la victoire de Jupiter sur les Titans.

PHILIPPE ROGET.

LA CLOTURE

DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

D'APRÈS LE Dr H. GRÆTZ [1]

Lorsque l'on consulte les ouvrages d'introduction, les commentaires ou les encyclopédies théologiques sur la question si importante de la formation et de la clôture de l'Ancien Testament, on y trouve exposées les vues les plus aventureuses et les plus confuses. Chacun connaît l'opinion reçue qui s'est transmise pendant longtemps de manuel en manuel, avec tout le bagage des preuves conventionnelles: c'est que Esdras ou Néhémie ou bien encore la *grande synagogue* auraient fixé le canon une fois pour toutes, en déclarant sacrés les 24 livres qui constituent aujourd'hui l'Ancien Testament.

Cette hypothèse très commode, il faut en convenir, ne pouvait suffire à la longue. Une première brèche y fut faite par les résultats de la critique touchant le livre de *Daniel*. La composition de ce livre à l'époque des Macchabées est aujourd'hui un fait si généralement admis que même des exégètes orthodoxes ont cru devoir l'accepter. Or ce livre, postérieur de près de trois siècles à la prétendue clôture du canon, comment donc avait-il pu y pénétrer après coup? La même question se pose à propos de plusieurs autres hagiographes. Voici d'abord le

[1] *Kohélet* oder der salomonische Prediger, übersetzt und kritisch erläutert von Dr H. Grætz, Professor an der Breslauer Universität. — *Anhang* I. *Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss.* — Voir le compte-rendu de l'ouvrage lui-même au *Bulletin*.

livre d'*Esther* : le récit, il est vrai, nous reporte au temps d'Assuérus, c'est-à-dire de Xercès ou d'Artaxercès ; mais il n'a été composé lui-même que plus tard, à l'époque des successeurs d'Alexandre peut-être, en tout cas postérieurement à la date traditionnelle de la clôture du canon, — et cependant il a trouvé accès dans celui-ci. Voici ensuite les *psaumes macchabaïques*; le nombre des exégètes scientifiques qui en nient l'existence et la possibilité tend à diminuer de plus en plus. Enfin l'*Ecclésiaste* : la plupart des commentateurs actuels le font dater des derniers temps de la domination persane, quelques-uns le font naître seulement à l'époque gréco-macédonienne, — et cependant il a trouvé place, aussi bien que ces psaumes-là, dans le canon fixé, dit-on, et fermé dès le temps de Néhémie, c'est-à-dire un siècle au moins auparavant! Il est vrai que Hengstenberg fait paraître l'Ecclésiaste précisément au moment de la clôture du canon, de sorte qu'il y serait entré pour ainsi dire à porte fermante. Mais ce ne sont pas des raisons internes qui l'ont amené à fixer cette date ; il ne l'a admise que par respect pour l'opinion traditionnelle touchant l'époque de la fermeture du canon. — Il est donc de fait que plusieurs hagiographes sont postérieurs à cette prétendue clôture. Comment ces écrits ont-ils pu, néanmoins, prendre rang parmi les livres canoniques ?

Bleek et d'autres avec lui, se représentent que les choses ont dû se passer à peu près de cette manière-ci : dès qu'un livre, revêtu d'un caractère biblique ou recommandé par son titre comme provenant d'un auteur ancien, avait acquis de l'autorité au sein de la communauté juive, on le mettait à la suite du canon existant; d'abord les Chroniques ainsi que les livres d'Esdras et de Néhémie, puis les écrits réputés salomoniques et, en dernier lieu, le livre de Daniel. — Mais, demanderons-nous, qui donc, ou, pour préciser davantage, quelle autorité a fait ces adjonctions ? Qui était ce *on* qui pouvait se permettre pareille chose ? Car enfin, si les mots *canonique* et *canonicité* sont plus que de simples mots, s'ils servent à marquer la différence qui existe entre littérature sacrée et littérature profane, il est bien peu vraisemblable qu'on ait abandonné au premier

venu le pouvoir d'ajouter aux livres anciens des livres nouveaux et de conférer à ces derniers la même dignité qu'aux autres. Ou bien alors, si l'insertion au canon était chose sans importance majeure, si elle n'était pas soumise à certaines conditions particulières et entourée de précautions et de réserves, comment se fait-il qu'*on* ait ajouté Daniel aux hagiographes, au lieu de l'insérer à sa place naturelle, c'est-à-dire parmi les prophètes, avec lesquels ce livre a tant de rapports? C'est là un fait que les critiques n'ont pas assez fait entrer en ligne de compte, et qui est pourtant d'un grand poids dans la question qui nous occupe.

Plusieurs auteurs tels que Bertholdt, de Wette, Movers, ont placé la clôture du canon à une époque très tardive. Mais leur argumentation manquait de solidité. Les raisons alléguées par eux ne pouvaient soutenir l'examen. Aussi leur opinion n'a-t-elle pu percer jusqu'à présent. En effet, aussi longtemps qu'on ne parvient pas à indiquer d'une façon précise, à la fois l'*époque* de la clôture, l'*autorité* qui l'a sanctionnée, et les *motifs* qui ont dû diriger cette autorité, l'idée d'une canonisation tardive demeurera toujours une idée en l'air. Les pages qui suivent sont un essai de déterminer ces différents points et d'établir ainsi sur des bases plus solides le résultat que les critiques que nous venons de nommer n'ont fait qu'entrevoir et anticiper. Nous verrons que la fixation ou la clôture du canon hébreu a eu lieu à trois époques successivement :

1° Du temps de Néhémie ou, ce qui revient au même, de la grande synagogue, et par cette dernière autorité, vers l'an 400 avant notre ère ;

2° A l'époque du soulèvement contre les Romains, par les écoles schammaïte et hillélite, vers l'an 65 de notre ère;

3° Lors de la destitution du patriarche Gamaliel II, par l'assemblée des *Tanaïm* (docteurs de la loi), vers l'an 90 de notre ère.

I

De Wette le premier a fait la remarque que dans Dan. 9 : 2 les mots : « Je fixai mon attention, dans les Livres, sur le nom-

bre des années au sujet duquel la parole de Jehovah avait été adressée à Jérémie, le prophète, etc. » — renferment une trace de l'existence du recueil des prophètes. Mais comme ce critique lui-même n'a su faire aucun usage de cette trouvaille, ceux qui sont venus après lui n'y ont attaché que peu ou point de valeur. Et pourtant cette indication est du plus grand prix. Il suffit de se rendre un compte exact du sens de ce mot « *les Livres* » הַסְּפָרִים. Dans l'ancienne littérature talmudique *sepharim*, au sens absolu, désigne les écrits des *prophètes*, à l'exclusion non-seulement du Pentateuque (*Livre de la loi* ou *Livre* par excellence), mais aussi des hagiographes. En effet *sepharim* n'est employé qu'en parlant de ceux des livres saints *qui étaient lus dans les synagogues*. Or les hagiographes, à l'exception d'Esther, n'ont jamais été admis comme péricopes synagogales. Même dans l'usage privé, les hagiographes étaient assez rares. « Le tuteur, dit une loi (Tosifta Baba Batra VIII), ne doit acheter pour son pupille que des choses nécessaires, ainsi en particulier, il ne lui achètera que le Livre de la loi et les Prophètes. » Toutes les *halaches* (règles) relatives à la manière d'écrire et de relier les « Livres, » ainsi qu'à leur rapport avec le Livre de la loi, ont uniquement traitaux Prophètes ; elles ne s'occupent pas des hagiographes. Ainsi lorsqu'il est dit dans une ancienne *halache* qu'il est défendu de réunir en un seul volume le Pentateuque et les Prophètes. (Tr. Sepher Torah III, Tr. Sopherim III, jerus. Tr. Megilla pag. 73 d.) Et ailleurs quand, pour sauvegarder le caractère sacro-saint du Pentateuque, il est prescrit que l'enveloppe destinée à ce dernier ne doit pas servir pour un volume des Prophètes et que l'on ne doit pas non plus poser un exemplaire des Prophètes sur un exemplaire de la Torah. (Tosifta Megilla III.) Il est vrai que les commentateurs talmudiques ont étendu ces dispositions aux כְּתוּבִים et qu'ils ont compris aussi les hagiographes dans la catégorie des סְפָרִים. Mais c'est là une interprétation postérieure. Le terme *sepharim*, Livres, ne désignait, dans l'origine, pas autre chose que les écrits des Prophètes. Lors donc qu'il est dit dans le livre de Daniel. « Je fixai mon attention, dans les *sepharim*, sur le

nombre des années, etc. » cela suppose que lorsque ce livre fut composé, c'est-à-dire au commencement des luttes soutenues par les Machabées, les Prophètes étaient déjà rassemblés et réunis en un même volume ou rouleau. En effet, tous les Prophètes ne formaient qu'un seul volume, par où s'explique l'expression, assez fréquente dans la Mischnah : « pour terminer on lit *dans le Prophète*, » au lieu de : « dans le volume des Prophètes. »

Il ressort également du *Prologue* de Sirach le jeune, à peu près contemporain de l'auteur inconnu du livre de Daniel, qu'il existait alors deux recueils de livres saints : ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. A côté de ces livres-là, il existait bien d'autres écrits d'un caractère religieux, mais ils n'avaient pas encore de titre commun. C'est pourquoi Sirach les désigne par le terme général et indéfini : τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία ou τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων. Le nom כְּתוּבִים, γραφαί, *Ecritures*, n'était donc pas encore formé et consacré dans la première moitié du IIe siècle avant notre ère. Le recueil des Prophètes, au contraire, étant déjà fermé et revêtu d'une dignité canonique, on comprend aisément que personne n'ait osé y introduire le livre de Daniel qui venait seulement d'être mis en circulation. — Et quels étaient les livres qui faisaient partie de ce canon prophétique? C'est ce que nous apprenons par Sirach aîné. Dans les chapitres 48 et 49 de son livre, il cite non-seulement Esaïe, Jérémie et Ezéchiel, mais οἱ δώδεκα προφῆται, c'est-à-dire les petits Prophètes comme formant déjà un tout. Or Sirach aîné vivait probablement vers l'an 300, au plus tard vers l'an 250. Ainsi déjà dans ce temps-là, le canon des Prophètes était clos et renfermait les mêmes écrits qu'il renferme aujourd'hui. Quant au recueil des hagiographes, il n'en est pas encore question à cette époque.

En quel temps le canon des Prophètes a-t-il donc été clos? Pour résoudre ce problème nous en sommes réduits à trois témoignages qui, pris individuellement et en soi, ont peu de valeur, mais qui sont dignes d'attention à cause de leur unanimité sur la question de date.

Le plus ancien de ces témoignages se trouve au IIe livre des Machabées. (2 : 13.) L'auteur, sur la foi de mémoires écrits, ra-

conte que « Néhémie établit une collection de livres (βιβλιοθήκην) et y rassembla les écrits concernant les Rois et les Prophètes, ceux de David, et des lettres de rois concernant les donations » (ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων). — Si nous n'avions d'autre témoignage que celui-là, nous ne serions pas bien avancés ; car tout ce qui nous est raconté dans ce chapitre : comment Néhémie découvrit le feu sacré et comment Jérémie avait caché dans une grotte le tabernacle, avec l'arche sainte et l'autel des parfums, — tout cela est tellement légendaire que la crédibilité de ce qui concerne la « bibliothèque » fondée par Néhémie en est singulièrement infirmée. D'ailleurs le fait d'une collection d'écrits de David et de lettres de rois au sujet des ἀναθέματα est si peu croyable, ce que l'auteur en dit est si vague, que l'on s'étonne, à bon droit, qu'un critique aussi sensé que Bleek ait pu prendre ce récit pour base et point de départ de son exposé sur la formation du canon.

Mais nous avons encore deux autres témoignages qui assignent la même date à la collection des livres saints. Une *boraïtha* (note complémentaire) citée dans le Talmud de Babylone (Baba Batra, pag. 146) dit que « *les hommes de la grande synagogue* ont écrit Ezéchiel, les douze Prophètes, Daniel et le volume d'Esther. » Cette indication, dès l'abord, fait l'effet de n'être pas historique, et le fait qu'elle ne se rencontre que dans ce seul passage, et non dans la *Tosifta* (supplément au Talmud) ou dans le Talmud de Jérusalem, la rend très suspecte. Que veut dire cette expression : « les hommes de la grande synagogue *ont écrit* כתבו Ezéchiel, etc. ? » Ecrire signifierait-il ici recevoir dans le canon ? L'expression serait assurément on ne peut plus mal choisie. D'ailleurs il est dit ensuite qu'Esdras a écrit son livre et une partie des Chroniques, de sorte qu'Esdras se trouve placé postérieurement à la grande synagogue ! Et, chose non moins absurde, la même *boraïtha* dit que le roi Ezéchias et ses contemporains ont écrit Esaïe et les trois livres salomoniques. Bref, le contenu de cette seconde relation n'est, en soi, pas plus historique que celui du passage des Machabées.

Le troisième témoignage ne vaut guère mieux. Il se trouve dans le livre *Abot di Rabbi Nathan*, commentaire post-talmu-

dique sur les « Maximes des pères. » Le passage en question rapporte ce qui suit : « Ils (les sages) ont dit d'abord que les écrits salomoniques sont apocryphes parce qu'ils ne renferment que des paraboles, et qu'ils ne rentrent pas dans les hagiographes ; aussi les a-t-on mis de côté, jusqu'à ce que vinrent *les hommes de la grande synagogue* qui les expliquèrent. » Ces lignes renferment plusieurs erreurs manifestes ; en effet, nous savons par une relation authentique de la Mishnah, que les écrits salomoniques n'ont jamais été positivement déclarés apocryphes de telle sorte qu'on les aurait mis de côté ou cachés (גְּנָךְ). Nous savons également que, si controverse il y a eu, elle n'a porté que sur le Cantique et l'Ecclésiaste, jamais sur les Proverbes. Enfin, la même source authentique, sur laquelle nous aurons à revenir, nous apprend que ce n'est pas la grande synagogue qui a réhabilité ces deux écrits controversés, mais l'école de Hillel. Sur tous ces points donc, le témoignage des *Abot* est sans valeur.

Mais si, pris en eux-mêmes, ces trois témoignagnes ne sont de nature qu'à inspirer la défiance, il est à remarquer, d'autre part, qu'ils sont tous d'accord sur un point, c'est que *du temps de Néhémie ou de la grande synagogue* il fut statué quelque chose touchant la littérature sacrée, c'est qu'à ce moment il fut pris à cet égard certaines décisions ou mesures. Evidemment les trois auteurs que nous venons de citer avaient ouï parler d'une activité littéraire de Néhémie et de la grande synagogue. Ils avaient appris par la tradition qu'entre autres choses ce corps s'était occupé de la canonisation de certains écrits. Mais le souvenir exact de cette activité s'étant effacé avec le temps, et les malentendus, le manque de critique, l'imagination, en partie aussi certaines tendances et préoccupations personnelles y aidant, chacun des trois arrangea les choses à son point de vue et à sa façon. Quoi qu'il en soit, il résulte de ces textes et de la tradition qui est à leur base, que la grande synagogue ou Néhémie a joué un rôle actif dans la fixation du canon.

Nous disons : la grande synagogue *ou* Néhémie; en effet, bien que cela soit contesté de divers côtés, il est certain que

Néhémie et la grande synagogue ne font pour ainsi dire qu'un. Il a été démontré à réitérées fois et par différents auteurs (N. Krochmal, Dr J. Levy et M. Graetz) que la littérature talmudique désigne par le nom de *grande synagogue* (*ecclesia magna*, כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה) l'assemblée ou le conseil que Néhémie convoqua en vue de régler certaines questions. Le Midrash de Ruth (45 c.) identifie même avec la grande synagogue l'assemblée, présidée par Néhémie, dont il est parlé dans le livre de Néhémie, chapitre 10; identification qui se retrouve dans le Talmud de Jérusalem. (Tr. Schebiit pag. 35 c.) Les 85 noms énumérés dans Néh. X sont considérés dans le Talmud comme étant ceux des membres de la grande synagogue. D'un autre côté, la tradition porte que ce corps se composait de 120 membres. On arrive à ce chiffre si l'on admet qu'outre les représentants de la race sacerdotale, des familles lévitiques et de l'aristocratie israélite, l'assemblée comprenait encore, — comme semble l'indiquer le texte, — des délégués des villes et des hommes versés dans les lettres (מְבִינִים).

Si donc, d'une part, des relations talmudiques affirment très nettement que la grande synagogue a fixé des règles liturgiques et établi des institutions synagogales, qu'en particulier elle a introduit la lecture régulière des péricopes tirées du Pentateuque, et que, d'autre part, comme nous l'avons vu ci-dessus, la tradition a conservé le souvenir que la même assemblée ou , ce qui revient au même , Néhémie s'est occupé de la canonisation des livres saints, on peut en conclure que *le canon des prophètes,* dont la clôture est déjà attestée par Sirach et Daniel, *a été fixé par la grande synagogue*, c'est-à-dire par le grand conseil institué par Néhémie.

On est encore confirmé dans cette opinion lorsqu'on cherche à se rendre compte des motifs qui ont dû pousser cette autorité à clore le canon prophétique. Il est de notoriété générale que, déjà pendant la durée du second temple, l'usage s'établit de lire dans le temple et dans les synagogues, à côté des péricopes de la loi, des morceaux tirés des prophètes, ce qu'on appelait des *haphtares*. Cette lecture des prophètes quand et

dans quel but a-t-elle été introduite? La raison indiquée par Elias Lévita, à savoir que les rouleaux du Pentateuque ayant été déchirés et brûlés dans les temps qui précédèrent les Machabées, la lecture des prophètes dut suppléer à celle de la loi, cette raison est insoutenable. Il est bien plus probable que les *haphtaroth* furent introduites *par suite de la lutte avec le samaritanisme.* La question qui divisait essentiellement les Juifs et les Samaritains était celle de savoir si c'était le temple de Jérusalem ou celui du Garizim qui était le sanctuaire établi de Dieu. Une loi *halachique* statue que lorsqu'un Samaritain désire passer au judaïsme, il doit commencer par abjurer la sainteté du Garizim, puis confesser la sainteté de Jérusalem et la résurrection des morts. (Tr. Choutim, à la fin.) La grande synagogue ne devait-elle pas sanctionner par une institution spéciale la profession de la sainteté de Jérusalem et de son temple, tout comme elle a sanctionné celle de la résurrection en introduisant dans la prière quotidienne un paragraphe relatif à cette croyance? Depuis que le temple du Garizim était construit, Samballat et son gendre faisaient tout ce qui était en leur pouvoir pour attirer à eux le plus grand nombre possible de Judéens. Ne fallait-il pas opposer une digue aux flots de la désertion? C'est à ce but que devait servir surtout la lecture des prophètes. Elle devait graver profondément dans les esprits du peuple la conviction que ces hommes de Dieu avaient insisté de tout temps sur la sainteté de Jérusalem et de son temple. Telle est l'origine la plus probable des *haphtares.*

Les prophètes devaient-ils servir à des lectures publiques, il était urgent de déterminer quels écrits appartenaient à cette catégorie; il fallait, en un mot, clore le canon des prophètes. Les autres écrits alors existants ne pouvaient remplir au même degré le but indiqué. C'est par la bouche des prophètes que Dieu avait parlé, il les avait choisis comme il avait choisi Moïse; aussi était-ce par eux seulement ou par leurs écrits que pouvait être affermie chez le peuple la conviction que Dieu n'avait élu domicile qu'à Jérusalem et dans son temple. — Après tout ce qui précède, on peut considérer comme suffisamment

démontré *que le canon des prophètes a été fixé par la grande synagogue,* sinon du vivant même de Néhémie, du moins peu après sa mort, vers l'an 400 avant notre ère. Si, à cette époque, le livre de Daniel avait déjà été composé, sans aucun doute, il y eût été admis. D'un autre côté, il est clair que d'autres écrits, qui étaient déjà en circulation en ce temps-là, mais qui n'avaient pas un caractère prophétique, ne pouvaient pas trouver place dans ce canon. Le livre de Ruth, par exemple, ne peut pas avoir été joint à celui des Juges; encore moins celui des Lamentations de Jérémie à l'ouvrage prophétique du même auteur. Quand Origène rapporte que, *chez les juifs*, καθ' Ἑβραίους, les Lamentations, avec l'Epître (apocryphe), étaient jointes au livre de Jérémie (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 25), il ne peut pas avoir eu en vue les juifs de Palestine. L'épître dite de Jérémie n'a jamais figuré dans le canon palestinien. La notice d'Origène a trait, sans doute, au canon des juifs alexandrins. C'est dans ce dernier que les Lamentations et l'épître auront fait suite au livre prophétique, de même que le livre de Ruth y faisait suite à celui des Juges. Le canon palestinien des prophètes n'a jamais compris que huit livres, savoir : Josué, les Juges, Samuel, les Rois, les trois grands prophètes et les Douze, ces derniers ne formant qu'un seul livre.

II

A côté de ces écrits canoniques, il existait d'autres livres que l'on tenait généralement en haute estime, mais qui ne jouissaient pas de la même autorité. Ce sont ceux que Sirach (le jeune) appelle τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία. Plusieurs d'entre eux datent d'avant l'exil : *Job*, dont Sirach aîné fait mention dans son panégyrique (chap. 49); deux recueils de *psaumes*, l'un davidique, l'autre lévitique ou korachite, dont il se trouve déjà des extraits dans les Chroniques; puis le noyau du livre des *Proverbes*, enfin les *Lamentations*. Les autres sont post-exiliques, mais ils ne tardèrent pas à être entourés, comme les

précédents, de la considération générale, du moins parmi la classe lettrée. Pendant la nuit qui précédait la fête des propitiations, on lisait au grand prêtre, pour le tenir éveillé, des morceaux tirés de Job, d'Esdras, des Chroniques et de Daniel. Mais comme ces volumes n'étaient pas réputés sacrés et inspirés de Dieu, plusieurs ne les traitaient pas avec tout le respect désirable. On en voyait même qui les employaient en guise de couvertures pour leurs ânes.

Cette irrévérence scandalisait les hommes éclairés et sérieux, principalement les Pharisiens, qui sentaient la valeur intrinsèque de ces écrits. On avisa au moyen de les préserver d'un pareil avilissement. Ce fut l'occasion d'une nouvelle canonisation. L'époque où elle eut lieu et l'autorité plus ou moins officielle qui y procéda sont connues. Nous n'en sommes plus réduits ici à de simples probabilités, nous mettons le pied sur terre ferme historique. Voici ce qu'on lit dans une Mishnah (tr. Sabbat chap. 1) : « Certaines lois ont éte arrêtées dans la chambre haute d'Eléazar, fils de Chananya, fils d'Ezéchias Ben-Garon, alors qu'ils (les sages) le visitèrent. En ce temps, la maison (c'est-à-dire l'école) de Schammaï eut la majorité sur celle de Hillel. Ils interdirent dix-huit choses ce jour-là. » Ces dix-huit choses n'ont pas d'intérêt pour nous ; elles sont relatives aux rapports des juifs avec les gentils. Mais d'autres points furent encore réglés à cette occasion. Au nombre de ces points les deux talmuds s'accordent à ranger une ordonnance prophylactique portant « que l'attouchement des écrits saints devait avoir pour effet de souiller lévitiquement. » Un traité tout entier, celui qui est intitulé *Yadaïm,* s'occupe de ce genre de souillure. Nous y trouvons (chap. 6 : 6), relativement au sujet qui nous intéresse, le passage qui suit :

« Les sadducéens interpellèrent R. Jochanan ben Sakkaï (le disciple le plus éminent de l'école de Hillel), en disant : « Nous » avons à nous plaindre de vous, pharisiens, de ce que vous » statuez que les écrits saints souillent les mains, tandis que » les écrits des nouvelles du jour ne les souillent point. » Jochanan répondit : « Sont-ce là tous vos griefs contre les phari- » siens ? N'ont-ils pas statué aussi que les ossements d'un âne

» ne souillent pas, tandis que les ossements du grand prêtre
» Jean (Hyrcan) lui-même souillent? » — « C'est que, répliquè-
» rent-ils, plus un être est excellent, plus il a pour effet de
» souiller, afin qu'on n'en vienne pas à faire quelque ustensile
» des ossements de ses parents. » — Alors : « Eh bien, dit-il, c'est
» également à cause de leur plus grande excellence que les
» livres saints souillent les mains (la *tosiphta* ajoute : afin qu'on
» ne s'en serve pas en guise de couverture pour des bêtes),
» tandis que les livres des nouvelles du jour, qui n'ont rien de
» particulièrement excellent, ne les souillent pas. »

Ce passage nous fait connaître le *motif* qui a déterminé les pharisiens à promulguer la singulière ordonnance dont nous venons de parler : il s'agissait de mettre les livres saints à l'abri de toute profanation. Mais de quels livres saints s'agit-il ? Est-ce du Pentateuque ou des livres prophétiques ? Evidemment non ; car à cette époque l'un et l'autre de ces recueils étaient depuis longtemps réputés sacrés. C'est des *hagiographes* qu'il est question. Nous apprenons également par les textes cités de quelle *autorité* cette décision est émanée : de l'école de Schammaï et de celle de Hillel réunies. La *date*, enfin, ne nous est pas moins exactement connue : c'était *au synode de Jérusalem*, environ l'an 65 de notre ère, peu d'années avant la destruction du temple, alors que la lutte à mort entre les juifs et les gentils venait de se déchaîner avec fureur. (Comp. Grætz, *Geschichte der Juden*, IV, 2, pag. 496.)

L'importance de ce synode pour l'histoire de la fixation du canon est généralement méconnue. Il ne s'agissait pas seulement, alors, de savoir si tels ou tels livres, *déjà reçus dans le canon*, devaient y être *conservés*, comme le pense entre autres Oehler dans son article sur le canon de l'Ancien Testament. (Herzog, *Real-Encyclopædie* VII, pag. 251.) Il s'agissait bien plutôt de décider quels livres devaient être considérés *désormais* comme écrits saints כְּתָבֵי הַקֹּדֶשׁ, à quel livre devait s'appliquer la règle prophylactique ci-dessus mentionnée, en un mot : il s'agissait de la canonisation des hagiographes. Incidemment, il est vrai, il fut question aussi du livre prophétique d'Ezéchiel, que quelques-uns auraient voulu exclure *de*

la lecture publique, à cause des divergences notables qui existent entre ses dispositions législatives et celles du Pentateuque. Mais quant à lui enlever le caractère de livre saint, quant à l'exclure *du canon*, personne n'y songea.

Les débats, paraît-il, furent vifs, tumultueux même. L'admission de certains livres était fort controversée. Quels étaient ces livres contestés? Il n'est pas possible de le dire avec certitude : les actes de l'assemblée ne furent pas protocolés, et la tradition sur ce point s'obscurcit par suite des troubles de cette malheureuse époque et de la mort d'un grand nombre de docteurs, qui périrent au milieu de l'effroyable catastrophe nationale. Mais à en juger par ce qui est rapporté dans le traité *Adoyoth* (5 : 3), ce fut surtout l'*Ecclésiaste* qui donna lieu à des controverses. « Le *Kohélet*, disaient les schammaïtes, ne souille pas les mains. » C'était pour eux un livre profane qui ne devait pas être admis au nombre des hagiographes. Comme cette école était alors en majorité, il est plus que probable que, pour le moment, l'Ecclésiaste demeura exclu du canon.

Il serait intéressant de connaître la cause de cette antipathie de l'école schammaïte pour le livre de l'Ecclésiaste. Mais ses membres ne se sont pas prononcés à cet égard. On a cherché, d'assez bonne heure déjà, à s'expliquer les motifs de cette exclusion. L'un pensait que l'Ecclésiaste fut repoussé parce que son contenu n'était pas le produit de l'inspiration divine, mais celui de la sagesse subjective de Salomon. Mais on lui répliqua avec raison que, à ce compte-là, les Proverbes également auraient dû être exclus. Et l'on sait qu'en effet Théodore de Mopsueste fut assez conséquent pour refuser le caractère canonique aux Proverbes, aussi bien qu'à l'Ecclésiaste, parce que, disait-il, Salomon les avait composés *ex sua saltem persona ad aliorum utilitatem, non ex prophetiæ accepta gratia, sed saltem prudentia humana*. D'autres, à ce que nous apprennent divers écrits agadiques (homélitiques), ainsi que le commentaire de Jérôme, attribuaient cette répulsion au fait que l'Ecclésiaste renferme des propositions hétérodoxes en opposition avec la Thorah ; ainsi quand il est dit : « Réjouis-toi, jeune

homme, pendant ta jeunesse....; suis les voies de ton cœur et les délices de tes yeux; » tandis que Moïse a dit (Nomb. 15 : 39) : « Vous ne suivrez pas votre cœur et vos yeux. » D'autres encore prétendaient que l'Ecclésiaste avait encouru cette disgrâce parce qu'il donnait à entendre que tout travail, même celui qui a pour objet l'étude de la loi, est une vanité, ou bien parce que Kohélet se contredit lui-même en plus d'un endroit, etc. La diversité même de ces motifs prouve suffisamment que nous n'avons pas affaire à une tradition historique, mais à de pures suppositions. En l'absence de renseignements authentiques, on en est bien réduit, sans doute, à essayer de deviner les secrets motifs des schammaïtes. Aux hypothèses qui précèdent ne pourrait-on pas ajouter celle-ci, que cette école ne tenait pas l'Ecclésiaste pour salomonique, ou bien, — ce qui est encore plus vraisemblable, — qu'elle avait reconnu dans ce livre des allusions à son adresse? Ce verset : « Ne sois pas juste (ou pieux) à l'excès, » et d'autres semblables ne renfermaient-ils pas une critique mordante du rigorisme et des exagérations religieuses des schammaïtes? Reconnaître comme saint un pareil écrit, l'admettre dans le canon des hagiographes, n'était-ce pas forger des armes contre soi-même?

III

La question du canon revint à l'ordre du jour dans un synode subséquent, celui de *Jamnia*, à l'époque où Gamaliel II fut destitué de sa dignité de patriarche et remplacé par R. Eléazar ben-Asaria. Soixante-douze docteurs de la loi (*tanaïm*) se réunirent à cette occasion pour procéder à une révision des lois sur la foi de la tradition orale. Le débat porta aussi sur quelques hagiographes jusque-là controversés. Il résulte du témoignage concordant de trois hommes dignes de foi, Ben-Asaï qui avait encore connu personnellement les membres du synode, Simon ben-Jochaï et le beau-frère de R. Akiba : 1° que, grâce à la majorité hillélite, le Kohélet fut enfin reçu dans le canon, — et 2° que la question de l'admissibilité du Cantique des Can-

tiques fut posée (pour la première fois, paraît-il), et qu'après discussion elle fut *résolue affirmativement*. — Comme, cependant, les hagiographes, à l'exception du livre d'Esther, n'étaient pas lus en public et qu'ainsi la sanction par l'usage (*minhag*) leur faisait défaut, on conçoit sans peine que, jusque dans la seconde moitié du IIe siècle, les docteurs de la loi aient pu différer d'opinion sur les résolutions du synode de Jamnia concernant les deux livres en question. Pour mettre fin à ces divergences et à ces hésitations, le rédacteur de la Mishnah, R. Juda le patriarche, statua par une *halacha* que le Cantique et l'Ecclésiaste font partie des saintes Ecritures : « Tous les hagiographes, dit-il, souillent les mains ; le Cantique des Cantiques aussi, de même que le Kohélet, souille les mains. » On peut donc dire, dans un certain sens, que la clôture *définitive* du canon de l'Ancien Testament a eu lieu *en même temps que la rédaction de la Mishnah* (vers 189 après Jésus-Christ).

Il paraît que ce fut à ce même synode de Jamnia (vers l'an 90 de notre ère) que certains autres livres, jusqu'alors estimés presque à l'égal des *Ketoubim* (hagiographes), furent expressément écartés. La Mishnah ne parle pas de ce fait, mais la *Boraïtha* ou *Tosifta* qui souvent lui sert de complément, nous laisse entrevoir ce qui se passa alors derrière les coulisses. Elle nous apprend que « le livre de Ben-Sira et d'autres livres, écrits depuis lors, demeurèrent exclus » du recueil. (Tos. Yadaïm II.) Le Talmud de Jérusalem (Sanh. X, pag. 28 a) se borne à constater que le livre de Sirach et plusieurs autres dont il cite les titres, ne font pas partie du canon, mais qu'on peut les lire en particulier, vu qu'ils ne sont pas du nombre de ces écrits « du dehors, » de ces livres *minéens* (c'est-à-dire hérétiques, judéo-chrétiens) dont R. Akiba a dit que « ceux qui les lisent n'auront pas de part au monde à venir. »

Pourquoi le livre de Sirach a-t-il été exclu, malgré l'autorité semi-canonique dont il jouissait ? Il faut sans doute chercher la réponse à cette question dans l'épilogue de l'Ecclésiaste, lequel épilogue n'est en réalité autre chose qu'un *post-scriptum* à tout le recueil des hagiographes, dans lequel le Kohélet occupait dans l'origine la dernière place. Voici ce que nous y li-

sons (Eccl. 12 : 12) : *Quant à d'autres que ceux-là*, c'est-à-dire : pour ce qui est des autres écrits, outre ceux des sages qui sont dans ce recueil et qui ont été transmis par les membres de l'assemblée (comp. le vers. 11), — *mon fils, recois instruction : la composition de beaucoup de livres ne prend pas fin, et beaucoup lire est une fatigue pour le corps.* Cet avertissement au lecteur, émané de l'assemblée des soixante-douze docteurs ou sages réunis à Jamnia, nous fait comprendre le motif qui les a guidés en arrêtant définitivement le nombre des livres canoniques. Le moment semblait venu de fixer une limite ; il fallait réagir contre la manie des livres et la multiplicité des lectures. Trop de lecture, même religieuse, ne fait qu'épuiser le corps sans profit pour l'esprit. Mieux vaut lire moins et écouter davantage ; car, après tout, « craindre Dieu et garder ses commandements, voilà l'essentiel pour tout homme. » On n'admit donc dans le canon des hagiographes que le strict nécessaire, et seulement des écrits portant un certain cachet d'antiquité. Le Cantique et l'Ecclésiaste étaient réputés salomoniques, non moins que les Proverbes. Job était effectivement un livre très ancien. Le Psautier passait pour être une œuvre davidique ou lévitique antérieure à l'exil, et Ruth pour être plus ancien encore. Les Lamentations provenaient de Jérémie. Esther, les Chroniques avec Esdras et Néhémie, enfin Daniel, dataient de l'exil ou des premiers temps après l'exil. — C'est ainsi que le canon se trouva constitué et fixé, non pas du temps de Néhémie ou de la grande synagogue ou de la domination persane, mais presque cinq siècles plus tard, du temps de Domitien.

Il ne reste plus qu'à répondre à l'objection qu'on pourrait élever contre cette assertion au nom de ce qu'on appelle le *canon de Josèphe*. Cet auteur dit (contra Apionem 1 : 8) qu'il existe 22 livres saints, dont 5 de Moïse, 13 écrits par les prophètes venus après lui, et 4 renfermant des hymnes εἰς τὸν θεόν et des préceptes pour la vie. — On a l'habitude de faire rentrer le livre de Job dans la catégorie des 13, de sorte que celle des 4 aurait compris le Psautier et les trois écrits dits salomoniques, et l'on conclut de là que Josèphe, lorsqu'il composait

son apologie contre Apion, considérait déjà l'Ecclésiaste et le Cantique comme canoniques. Mais cette conclusion n'est rien moins qu'exacte. En effet, de quelle sorte de livres se compose la seconde catégorie mentionnée par l'historien juif? « Les prophètes, dit-il, qui ont vécu après Moïse ont consigné dans 13 livres les choses qui se sont passées de leur temps, τὰ κατ'αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν. » Il s'agit donc de livres *historico-prophétiques*. Or il est impossible que Josèphe ait compris dans cette classe un livre comme celui de Job. — D'un autre côté, on admet ordinairement que Ruth ne faisait qu'un avec les Juges; les Lamentations, avec le livre de Jérémie : autre inexactitude. Ni Ruth ni les Lamentations ne faisaient partie, anciennement, du canon prophétique; d'ailleurs, le contenu des Lamentations n'est nullement historique. Il faut donc déduire Job du nombre des 13, et mettre à sa place, comme livre distinct, l'écrit *historique* de Ruth. Restent alors pour la troisième classe celle des livres *poético-didactiques*, les Psaumes, les Proverbes, Job et probablement les Lamentations, lesquelles peuvent fort bien rentrer dans la catégorie des ὕμνοι. Il n'y a place, dans ce cadre, ni pour le Cantique, qui d'ailleurs ne renferme pas plus des préceptes pour la vie que des hymnes en l'honneur de Dieu, — ni pour l'Ecclésiate qui, il est vrai, aurait pu y entrer à la rigueur en qualité de didactique. On le voit, tout ce qu'on peut conclure de l'énumération faite par Josèphe, c'est qu'il ne regardait pas le *Cantique* comme un écrit canonique; et quant à l'*Ecclésiaste*, tout ce qu'on peut dire, c'est que le catalogue en question est beaucoup trop indéterminé pour qu'il soit possible d'en tirer des conséquences certaines relativement à la canonicité ou à la non-canonicité de ce livre à l'époque où Josèphe écrivait *contra Apionem*.

H. V.

BULLETIN

THÉOLOGIE

H. Graetz. L'ecclésiaste traduit et expliqué [1].

De tous les livres bibliques, l'Ecclésiaste est peut-être celui qui a le moins bénéficié des progrès que les sciences philologiques et historico-critiques ont faits depuis environ un siècle. Non pas que les travaux publiés sur ce livre soient sans valeur, loin de là. Ceux, en particulier, de Knobel (1836), Ewald (1837, 2e édition : 1867), Hitzig (1847), Hengstenberg (1859) ont répandu du jour sur bien des points de détail ; on y trouve des idées intéressantes et justes, des aperçus lumineux. Mais sans parler de ce qui, même après ces travaux, reste obscur et douteux dans nombre de versets, c'est surtout le livre dans son ensemble, c'est son but, son caractère, son plan, l'époque et le milieu où il a été composé, qui, à vrai dire, ne sont encore rien moins que suffisamment élucidés. Pour avoir une idée de l'incertitude et de la confusion qui règnent à cet égard dans les commentaires et les ouvrages d'isagogique, on n'a qu'à parcourir l'introduction très étendue que M. Zöckler a placée en tête de son explication de l'Ecclésiaste (dans le *Bibelwerk* de Lange, Anc. Test. vol. XIII) et où il passe en revue les principales opinions des critiques.

M. Grätz, après avoir longtemps partagé cette incertitude, croit avoir découvert le mot de l'énigme et arraché au sphinx son secret. Sa découverte, pense-t-il, jette un jour aussi décisif qu'inattendu sur toutes ces questions, et résout sans difficulté les contradictions qui ont fait jusqu'à ce jour le tourment des commentateurs consciencieux. Son livre s'ouvre par une *Introduction* (pag. 1-52) où il expose et motive les résultats auxquels il a été conduit. Vient ensuite le *texte*

[1] *Kohélet oder der salomonische Prediger*, übersetzt und kritisch erläutert von Dr. H. Grätz, Professor an der Breslauer Universität. — Leipzig und Heidelberg, 1871. VIII et 200 pag. in-8.

avec *traduction allemande* en regard, et un *commentaire* exégétique et critique qui court sous le texte et la traduction. (Pag. 54-143.) L'auteur traite dans un *Appendice* (pag. 147-184) : 1° de l'époque de la réception de l'Ecclésiaste dans le canon de l'Anc. Test. et de la clôture de ce dernier; 2° de la traduction grecque du Kohélet; 3° des grécismes qui se rencontrent dans notre livre. Le volume se termine par un *glossaire* (pag. 185-200) où sont expliqués par ordre alphabétique les néo-hébraïsmes dont l'Ecclésiaste abonde.

Voici en substance les résultats auxquels le professeur israélite est arrivé.

I. Au milieu de toutes les divergences d'opinion, un point peut être considéré aujourd'hui comme acquis, puisqu'il a été concédé même par Hengstenberg, le critique conservateur par excellence : c'est que *l'Ecclésiaste n'est pas de Salomon*, comme il pourrait le sembler d'après le titre: *Paroles de Kohélet, fils de David, roi à Jérusalem.* Déjà Grotius a reconnu que le livre, d'après sa langue, doit être post-exilique. Mais ce résultat négatif de la critique ne constitue qu'un premier pas vers la solution du problème. Reste à savoir positivement à quel moment de l'époque *post-exilique* notre écrit se rapporte, à quelles circonstances de temps et de lieu, à quel état de choses politique et moral il fait allusion. La plupart des critiques, depuis Umbreit (1820), le font dater de l'époque *persane*, alors que la Judée était (dit-on) opprimée par les satrapes du roi de Perse. Quelques-uns en ont placé la composition à l'époque *gréco-macédonienne ;* ainsi, entre autres, Hitzig qui va jusqu'à l'an 204, c'est-à-dire au règne de Philopator en Egypte et d'Antiochus le Grand en Syrie, alors qu'Onias II était grand prêtre en Judée. Mais aucune de ces dates ne satisfait pleinement aux données historiques fournies par le livre.

En effet, on y rencontre à plus d'une reprise des plaintes au sujet d'un roi injuste et tyrannique, — non pas de rois au pluriel, ni de satrapes. Ce roi régnait en Judée, dans le voisinage de l'auteur et des lecteurs, — et non à Persépolis, ni à Antioche, ni à Alexandrie. Ce n'était pas un roi héréditaire, il n'était pas même issu du peuple juif, — il ne peut donc pas être question d'un roi de la dynastie nationale des Hasmonéens. Ce prince était un parvenu, il est même appelé un esclave (*nacar*) ; les nobles créés par lui ne sont, comme lui, en réalité que des esclaves ; mais ils vont à cheval comme des princes, tandis que la vraie noblesse du pays en est réduite à aller à pied, etc. (IV, 13-16 ; V, 7 ; VIII, 1-4, 9 ; X, 4-7 ; 16-20.) Quel est ce roi ? Dans l'histoire juive il n'en est qu'un seul qui réponde à ce signalement,

c'est *Hérode, le parvenu iduméen* qui, esclave des Romains lui-même, traitait son peuple en vrai tyran.

Si l'Ecclésiaste date du règne d'Hérode, bien des choses s'expliquent le plus simplement du monde: le pessimisme qui se fait jour presque à chaque page; la couleur aramaïsante ou néo-hébraïque du langage (voir le glossaire); les hellénismes, en partie déjà signalés par le chanoine Zirkel (1792) etqu'on a essayé en vain de nier, — par exemple *pitgam* = φθέγμα, la sentence (VIII, 11); *tôb asher-yafèh* = καλὸν κ'ἀγαθόν (V, 17); *yôm tôb* = εὐημερία, la bonne fortune, la prospérité (VII, 14); *adam,* comme ἄνθρωπος = ἀνήρ (VII, 28, 29); le nifal *nôlad* = devenir, comp. γεννάω et γίγνομαι (IV, 14); *sous le soleil* = ὑφ' ἡλίῳ; *shiddah* = σέδα = *sedes,* le siége, le chaise à porteur (II, 2), etc. — Par là s'expliquent également le mieux les allusions, depuis longtemps remarquées, aux idées et aux pratiques des Esséniens (IX, 2, comp. Josèphe, *Bell. Jud.* II, 8, 6; X, 14 comp. ibid. II, 8, 12; X, 15 comp, le même, *Antiq.* XVIII, 1, 5 et Pline *Hist. Nat.* V, 17), ainsi que les allusions au rigorisme de l'école des Pharisiens schammaïtes. (Par exemple VII, 1, 2; comp. Babli Erubin pag, 13 *b.*) Il en est de même de certains traits que personne jusqu'ici n'a su expliquer d'une manière satisfaisante; par exemple, ce jeune homme en prison qui est le successeur désigné du vieux roi et à qui le peuple est attaché (IV, 14, 15), ne serait-ce pas Alexandre, l'héritier présomptif d'Hérode, le fils de la malheureuse Mariamne, jeté en prison par son père qui le soupçonnait d'en vouloir à ses jours? (Comp. Jos. *Antiq.* XVI, 1, 2; 8, 3.) Ce serment par lequel on s'est engagé à obéir au roi (VIII, 2), ne rappelle-t-il pas le serment d'hommage qu'Hérode imposa à ses sujets? (Jos. *Antiq.* XV, 10, 4.) Cette sortie violente contre les femmes, « dont le cœur est un filet, et les mains, des chaînes, » et qui sont « un mal plus cruel que la mort » (VII, 25-29), comment ne pas y voir un trait décoché au gouvernement d'Hérode et aux femmes de détestable mémoire qui y furent mêlées? Et dans cette déclaration VII, 19: « la sagesse est plus utile au sage *que dix magistrats qui sont dans la ville,* » n'est-il pas, peut-être, fait allusion aux *décemvirs* des colonies et municipes romains? Enfin le rôle que l'auteur fait jouer à son roi Kohélet s'explique aisément dans l'hypothèse en question. Ce rôle est assez étrange au premier abord, puisque c'est dans la bouche de ce roi, qui est censé parler du commencement à la fin, que l'auteur a placé ses plaintes touchant le roi vieux et insensé qui tyrannisait le pays. Or comme le roi Kohélet et le roi tyran ne sont évidemment qu'un seul et même personnage

(comp. entre autres IV, 8), il en résulte que le prince qui est mis en scène se critique et se condamne lui-même. N'y a-t-il pas là une profonde ironie qui s'applique, on ne peut mieux, à Hérode, ce prince qui, au terme d'un règne très long, célèbre par ses injustices non moins que par sa magnificence et ses prodigalités (II, 1-11), devait se dire que *tout est vanité*, et en était réduit à se demander avec amertume quel serait finalement l'héritier qui recueillerait le fruit de tant d'efforts? Quand au nom de *Kohélet*, il s'est fait une dépense énorme d'érudition pour l'expliquer plausiblement. Qui sait si ce n'était pas tout bonnement un de ces sobriquets assez à la mode chez les juifs de l'époque post-exilique? L'auteur d'un livre tel que le nôtre était obligé d'user de précautions et de parler en énigmes, pour se faire entendre de son public sans éveiller des soupçons en haut lieu.

II. Quel était donc proprement son but? Son but était, tout en fustigeant la tyrannie et la folie du prince, l'abjection des courtisans, les bassesses des délateurs, de *combattre l'influence pernicieuse que ce régime exerçait sur le moral de bon nombre de ses compatriotes*. Une morne tristesse pesait sur les esprits, principalement, paraît-il, parmi la jeunesse. Chez plusieurs cette tristesse allait jusqu'au dégoût de la vie. Ils condamnaient les joies les plus légitimes de l'existence, fuyaient la société et le séjour des villes, se vouaient au célibat et à l'abstinence (X, 15 ; IX, 7-9 ; XI), se morfondaient à méditer et à raisonner sur les maux sans exemple, pensaient-ils, dont on avait alors à souffrir, mettaient un zèle fiévreux à s'acquitter des pratiques religieuses (IV, 17 - V, 6) et, désespérant de la vie présente, ne croyaient pouvoir trouver du soulagement et un refuge que dans l'espérance d'une vie à venir. (VI, 11 ; VII, 6.) Notre auteur s'attaque, non sans ironie, à ce pessimisme de ses contemporains, à ce désenchantement de la vie, à cet excès de religiosité. Il oppose à cette espèce de maladie morale un *optimisme* qu'on a souvent qualifié, bien à tort, d'eudémonisme, d'épicuréisme, voire même de matérialisme. Il veut faire sentir à ses lecteurs que leur manière de penser et d'agir est non-seulement inutile, mais contraire à la volonté suprême. A quoi bon tout ce chagrin et ce tourment? 1° L'état actuel des choses n'est rien moins que nouveau ; il n'y a rien de nouveau sous le soleil ; ce qui est, a déjà été et se reproduira encore à l'avenir. 2° On n'y peut rien changer. 3° Dieu l'a ainsi voulu, lui qui a fixé à toute chose sa saison et qui fait tout pour le mieux en son temps. Enfin 4° l'homme est incapable de saisir les causes finales,

malgré toute sa sagesse et tous ses raisonnements ; Dieu a arrangé les choses de la sorte afin qu'on le craigne. Ce que l'homme, surtout le jeune homme, a donc de mieux à faire dans ces circonstances, c'est de jouir tranquillement de la vie présente pendant qu'il en est temps, sans se tourmenter du pourquoi des choses et sans s'inquiéter de ce qui pourrait arriver ni de ce qui viendra après ; car qui sait ce qui viendra après cette vie ? (III, 19-22 ; VII, 14 ; IX, 4-10 ; XI, 4-6.)

Dans quel genre littéraire peut-on faire rentrer l'Ecclésiaste ? A coup sûr, ce n'est pas dans le genre sermon. Ce qui y domine, c'est l'ironie. L'auteur vivait à une de ces époques où, pour parler avec Juvénal, *difficile est satiram non scribere*. On peut le considérer comme un poëte satyrique qui veut guérir ses lecteurs du mal qui les ronge, tout en dirigeant contre eux sa verve.

III. Les idées ne se suivent pas dans un ordre bien rigoureux, aussi est-il difficile d'indiquer *le plan du livre*. Le plus simple est de distinguer trois parties : dans la première (chap. I et II) qui forme l'introduction, et dans la troisième (chap. X à XII, 8) que l'on peut envisager comme formant l'application, le discours présente une certaine liaison, tandis que la deuxième partie (chap. III-IX), c'est-à-dire le corps même de l'ouvrage, se compose de groupes d'idées entre lesquels il n'existe guère de nexe logique. Pourquoi cette incohérence ? On l'a expliquée en disant que l'auteur était peu rompu au métier d'écrivain, qu'il n'avait pas d'ambition littéraire, qu'au moment de se mettre à composer il ne savait pas lui-même au juste où il voulait en venir, etc. D'autres ont pensé que ce défaut d'ordre et d'unité n'est qu'apparent et, par des sous-entendus plus ou moins forcés, ils ont cherché à l'effacer. Il est probable que c'est à dessein que l'auteur a laissé tomber çà et là le fil du discours, et que ces solutions de continuité lui ont été dictées essentiellement par sa prudence politique. On remarque, en effet, que ces interruptions ont lieu d'ordinaire là où il s'est laissé aller à une sortie anti-royaliste : IV, 17 ; VIII, 6 ; XI, 1, etc. Il est cependant des cas où l'incohérence n'est pas imputable à l'auteur, mais où il faut admettre une dislocation du texte ; ainsi V, 7 trouve sa place naturelle après VII, 10, et doit être remplacé par VII, 11 et 12 ; X, 4 doit venir après VIII, 4 ; VII, 19 entre IX, 17 et 18.

On a cru remarquer dans notre livre des interpolations et des gloses, mais sans motif suffisant. En revanche, il est probable qu'il s'y trouve quelques lacunes : entre les deux membres de phrase de VIII, 6 ; entre IX, 11 et 12 ; avant X, 12.

Les six derniers versets du livre méritent une attention particulière. Ainsi que l'a déjà reconnu Knobel, ce *post-scriptum* est un élément hétérogène. Il diffère de ce qui précède tant sous le rapport du fond que sous celui de la forme. D'où provient-il, et quel en est le but ? Il a sans doute été ajouté à l'époque où l'Ecclésiaste fut définitivement admis dans le canon, et où ce dernier fut clos. Les trois premiers (XII, 9-11) sont une sorte d'apologie ou de *captatio benevolentiae* en faveur de notre livre dont la canonicité et l'origine salomonique avaient d'abord été contestées par les Schammaïtes. Les trois derniers (XII, 12-14) servent d'épilogue, non au Kohélet seulement, mais *à tout le canon des hagiographes.*

IV. Dans l'appendice, M. Grätz réfute les objections que l'on pourrait tirer, contre la date tardive qu'il assigne à l'Ecclésiaste, soit de l'histoire du canon, soit de l'existence d'une traduction grecque de ce livre dans le recueil des LXX. Le premier de ces points, vu son importance majeure, a fait le sujet d'un article spécial (Voyez ci-dessus pag. 628) Disons quelques mots du second.

La version grecque de l'Anc. Test. passe généralement pour avoir été achevée déjà au IIe siècle *avant* notre ère. C'est là une supposition purement gratuite. Il est aisé de prouver que *la traduction grecque de l'Ecclésiaste ne peut pas avoir été faite avant la première moitié du IIe siècle* APRÈS *Jésus-Christ*. En effet, cette traduction se distingue par un littéralisme excessif, mais surtout par cette particularité que la marque de l'accusatif *eth* y est rendue presque constamment par σὺν. Or nous savons par Origène *(Hexaples)* et par Jérôme *(ad Pammachium)* que c'était là le caractère distinctif de la traduction d'Aquila. Mais Aquila ne faisait, en cela, que suivre le système du rabbin Akiba, chef d'école célèbre et, pendant quelque temps, première autorité exégétique de la Judée au commencement du IIe siècle de notre ère. Ce rabbin attachait une importance toute particulière à ce petit mot qu'il considérait toujours et partout comme servant à amplifier la notion du substantif qu'il précède. Comme il est constant qu'Akiba était seul de cette opinion parmi les docteurs juifs et que, d'autre part, on sait positivement qu'Aquila a été en rapport avec lui, ce n'est évidemment qu'à lui que le traducteur grec a pu emprunter cette singularité. Dès lors la traduction grecque du Kohélet ne date que du IIe siècle et par conséquent, de ce côté-là, aucune difficulté ne s'élève contre l'hypothèse d'après laquelle l'original hébreu n'aurait été écrit que vers la fin du règne d'Hérode. Il paraît que, *pour l'Ecclésiaste*, on fit entrer dans le canon des LXX *la tra-*

duction d'Aquila, tout comme pour *le livre de Daniel* on y admit *celle de Théodotion* qui date de l'an 160 environ.

V. Quant à l'interprétation du texte, il importe, pour bien comprendre la terminologie et la phraséologie de l'auteur, de ne pas perdre de vue l'époque en tout cas tardive où il a écrit. Au lieu de recourir en première ligne à l'analogie de l'arabe, comme le font Ewald et Hitzig, il faut *se laisser diriger avant tout par l'analogie de l'idiome néo-hébraïque ou mishnique.* On arrive ainsi pour bien des mots à des significations mieux en rapport avec le contexte et avec l'esprit général du livre. Il ne faut pas perdre de vue non plus les services importants que peuvent rendre, pour la reconstitution du texte primitif ou du moins d'un texte correct, soit les versions anciennes (Sept., Targ., Pésch., Vulg.) soit la *catène* homilétique connue sous le nom de *Midrash Kohélet.* Ce n'est pas à dire, pourtant, que, malgré tous ces auxiliaires, il ne reste encore plus d'une obscurité dans les détails du texte.

Voici, pour terminer, quelques exemples d'explications nouvelles proposées par M. Grätz.

Le mot *hèbel* qui revient si fréquemment, est loin d'avoir partout le même sens. Il signifie proprement l'*exhalaison*, la *vapeur* (ἀτμίς, Aq.). Au métaphorique il désigne ordinairement une *chose sans consistance et sans constance*, une vanité, un néant ; par exemple: IX, 9 *les jours de ta vanité* = ta vie éphémère. En tant que l'inconstance des biens de cette vie est chose pénible, *hèbel* peut signifier: *mal*, chose *fâcheuse*, par exemple VIII, 14. Au moral, le même mot s'applique à la *sottise*, la *folie*, par exemple VII, 6.

Le verbe *raah*, dans bien des cas, ne doit pas se traduire par *voir* mais (= *ravah*) par *se délecter*, *jouir*. Il en est déjà ainsi dans l'hébreu classique (par exemple Job X, 15; Esa. LIII, 11), et plus souvent dans notre livre, où *raah* est associé à *saba*ᶜ, se rassasier, comme *shatah*, boire, à *akal*, manger. Comp. III, 13; VI, 6; VIII, 16;IX, 9 où Symmaque traduit fort bien par ἀπόλαυσον ζωῆς.

Reᶜout rouach et *raᶜyon rouach* ne signifient ni rongement ni tourment d'esprit, mais action de paître, de poursuivre le vent (comp. Osée XII, 2; Esa. XLIV, 20), tandis que *raᶜyon libbo*, II, 22, signifie la pensée de son cœur. (*Raᶜah* araméen pour *raçah*, comp. Ps. CXXXIX, 2, 17.)

I, 12 : « Moi, Kohélet, *je suis devenu (hayiti)* roi à Jérusalem, » et non : *j'ai été.*

Les maximes VII, 1 et suiv.: « Mieux vaut le jour de la mort que

le jour de la naissance, etc., » n'expriment pas la propre pensée de l'auteur ; ce sont, au contraire, quelques-uns des propos (*debarim* VI, 11) pessimistes qu'il combat et qu'il traite de folie. (VII, 6, à la fin.)

III, 11 : « Dieu a fait toute chose belle et bonne en son temps ; il a aussi mis *eth-haᶜôlam* » — non pas : le *monde*, ni l'amour du monde, pas plus que : l'*éternité* ou le sentiment de l'éternité ; encore moins, avec Hitzig d'après l'arabe, la *sagesse*, mais : « l'*ignorance* dans leur cœur, *afin que* l'homme ne comprenne pas l'œuvre que Dieu a faite du commencement à la fin. » Ce sens (de *ᶜalam*, voiler, cacher ; à lire peut-être *ᶜélem* au lieu de *ᶜôlam*) est le seul qui cadre avec le contexte, et la pensée que le verset exprime alors revient plus d'une fois dans le livre : III, 18 ; VIII, 17 ; XI, 5.

X, 16 : « Malheur à toi, pays, dont le roi est un *esclave*, » et non : « un *enfant* ; » *naᶜar* est ici = *ᶜèbed*, comme on le voit clairement par l'antithèse du vers. 17 : « Heureux es-tu, ô pays, dont le roi est *un fils d'hommes libres* » *(ben-chorim)*. L'auteur a employé à dessein un terme équivoque.

XI, 6 : « Au matin (de la vie) sème ta semence (c'est-à-dire : engendre des enfants), etc. » En général, tout ce chapitre parle à mots couverts de la vie conjugale.

XI, 9 : « Réjouis-toi, jeune homme, pendant ta jeunesse et laisse ton cœur être de bonne humeur à la fleur de l'âge ; suis les voies de ton cœur et les délices de tes yeux, *et sache* (non pas : *mais* sache) qu'au sujet de tout cela Dieu te fera venir en jugement, » c'est-à-dire qu'Il te demandera compte des joies de cette vie *dont tu n'auras pas profité*, comme tu aurais pu et dû le faire. Comp. IX, 7 : « Va, mange gaîment ton pain et bois ton vin d'un cœur joyeux, car dès longtemps Dieu a pris plaisir à ce que tu fais. » Il ne faut pas oublier que l'auteur veut convertir à son optimisme ceux qui se laissent aller à un piétisme morose. Comp. aussi ce qui est dit à la fin du traité *Kiddoushin* : « L'homme devra rendre compte de ce qu'il n'aura pas joui de tout ce que son œil a vu. »

XII, 1 : « *Pense à ta citerne* pendant les jours de ta jeunesse, etc., » au lieu de : « à ton créateur. » Le texte présente une forme incorrecte : *bor'êka*. On traduit communément comme s'il y avait *boraâka* (participe de *barâ*, créer). Mais la mention du créateur est tout à fait inattendue et déplacée dans ce nexe. Il faut lire *beêrka*, ta citerne, et expliquer d'après Prov. V, 15 : « Bois de l'eau de ta citerne, » et vers. 18 où la citerne est en parallélisme avec « la femme de ta jeu-

nesse. » Ce sens se trouve déjà indiqué dans le Midrasch Kohélet, ainsi que dans le Talmud de Jérusalem, Tr. Sotah, pag. 18 *a*.

XII, 7 : « ... et que la poussière retourne dans la terre, comme elle était *et que le souffle retourne à Dieu qui l'avait donné.* » Ces mots ne renferment pas un enseignement touchant l'immortalité personnelle de l'esprit humain. Ils ne font que paraphraser le fait de la mort. A ce moment-là, la poussière, l'élément matériel dans l'homme, redevient de la poussière ; le souffle, au moyen duquel Dieu avait fait de cette poussière un être vivant, le principe immatériel, remonte à sa source, il retourne à Celui de qui il était émané. (Comp. Gen. II, 7.) Dans tout ce qui touche à la grande question de l'état de l'homme après cette vie, l'auteur de l'Ecclésiaste ne dépasse en rien l'ancien point de vue hébreu.

H. V.

MERX. ARCHIVES POUR L'EXPLORATION SCIENTIFIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT [1].

Le temps n'est plus où les études des orientalistes se concentraient presque uniquement sur l'Ancien Testament, où l'on n'explorait les autres dialectes sémitiques, ainsi que l'histoire, la géographie, les religions et les coutumes de l'Orient, qu'en vue d'une intelligence plus complète de la littérature biblique. Aujourd'hui le champ des études orientales a pris une extension telle qu'une division du travail est devenue indispensable. De là, à côté des grands journaux des diverses *sociétés orientales* ou *asiatiques*, qui s'efforcent de représenter la science dans son ensemble en tenant compte de ce qui se fait dans chacune de ses branches, ces publications plus restreintes qui sont consacrées à l'exploration détaillée de telle ou telle partie du champ commun. Il n'existait pas de recueil de ce genre ayant spécialement en vue l'Ancien Testament. Et cependant une foule de questions, dans ce domaine, attendent encore une solution scientifique. De toutes parts des problèmes surgissent, problèmes anciens et nouveaux. Les travailleurs ne manquent pas, mais en général les auteurs de monographies sont arrêtés par les difficultés pratiques qui entravent la publication de leurs travaux. Un organe commun et plus ou moins périodique était devenu nécessaire. C'est cet organe que M. Merx,

[1] *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes*, herausgegeben von Dr. Adalbert Merx. Halle, Waisenhaus. *Ier vol.* (4 cahiers) 192 pag. in-8. 1867-69. — *IIe vol.* (encore incomplet) 2 cahiers, 250 pag. 1871-72.

actuellement professeur de langues orientales à Tubingue, a essayé de créer, il y a quelques années, sous le titre que nous avons transcrit.

Le champ d'exploration embrasse les six grands domaines que voici: 1. Grammaire et lexicographie hébraïques. — 2. Exégèse et critique du texte ainsi que leurs auxiliaires, les anciennes versions. — 3. Critique supérieure ou historique. — 4. Géographie, histoire, antiquités de la Palestine. — 5. L'élément théologique de l'Ancien Testament. — 6. Histoire de l'étude de l'Ancien Testament dans son développement à travers les siècles, dans la synagogue et dans l'église. — Au reste, les mots « Ancien Testament » sont pris dans leur acception la plus large. Les *Archives* s'occupent non-seulement de la littérature israélite canonique, mais de toute la littérature nationale des Juifs jusqu'au terme de leur existence politique, c'est-à-dire jusqu'à la ruine de Jérusalem et au temps de Bar-Kochba.

Les livraisons ont paru jusqu'ici à des époques indéterminées. Chacune comprend une ou plusieurs dissertations proprement dites et un certain nombre de communications diverses, de moindre étendue. — La science étant cosmopolite, les travaux écrits dans une langue étrangère sont admis au même titre que ceux écrits en allemand ; latitude, du reste, dont il n'a guère été fait usage jusqu'ici. Protestants, catholiques et israélites étant également intéressés à ce que l'Ancien Testament soit étudié avec le plus grand sérieux, puisque tous le reconnaissent pour un livre saint, tous ont le même droit de se faire entendre. Les uns et les autres n'ont qu'à gagner à se rencontrer et à discuter sur un terrain neutre.

Voici les sujets traités dans le *premier volume*. (1867-69.)

I. Dissertations.

Furst (l'auteur bien connu d'un dictionnaire hébreu-allemand) Etude ethnographique sur les Sémites.

R. Schrœter. Traduction arabe des petits prophètes, conservée dans un manuscrit de la bibliothèque bodléienne. Texte, traduction allemande et notes. I. *Osée*.

S. Baer. L'emploi du *métheg* d'après les règles traditionnelles, communiqué par le professeur Delitzsch.

K.-H. Graf (le commentateur de Jérémie, † 1869). Histoire de la tribu de Lévi.

M. Schmidt et A. Merx. « L'Assomption de Moïse. » Introduction, texte (latin) et notes.

M. Schmidt. L'Epître d'Aristée à Philocrate (sur la version de la Loi de Moïse en grec); introduction et texte (grec) avec notes.

F. Dietrich (le rééditeur du Lexique de Gesenius) sur différents sujets de géographie biblique. 1. *Kaphthor*, 2. *Qeriyoth* en Moab, 3. *Qiryathayim* en Moab, 4. *Eglat schelischiya*, 5. *Jogbah* ou Jogbeha dans la tribu de Gad.

Pietro Perreau. Commentaire, jusqu'ici inédit, sur le Pentateuque, du rabbin Emmanuel, fils de Salomon, d'après un manuscrit de Rossi.

H. Zotenberg. Histoire de Daniel, écrit apocryphe, publié et traduit du persan, avec préface.

Siegfried. L'influence de Raschi sur Nicolas de Lyra et sur Luther dans l'explication de la Genèse.

II. Mélanges.

Hitzig. Etymologie de quelques noms propres bibliques: Barnabas, Barsabas, Bartimée.

Merx. Mélanges épigraphiques. — I. Les *bamoth* (hauts-lieux), les contributions volontaires en vue de la construction de temples, et les travaux d'utilité publique chez les Cananéens, d'après l'inscription phénicienne de 'Umm el 'Awâmîd (avec pl. lithogr.). — II. Inscriptions juives: 1. celle du tombeau de saint Jacques dans la vallée de Josaphat; 2-5. divers autres fragments (avec pl. lithogr.).

Fleischer (de Leipzig). Etymologies sémitiques, d'après des lettres écrites à M. Delitzsch. 1. *adamah* (la terre, le sol). 2. *basar* (la chair) et *bissér* (annoncer une bonne nouvelle).

O. Blau. Remarques 1. sur des archaïsmes dans la langue hébraïque; 2. sur des noms de localités palestiniennes mentionnés dans la table de Karnak en Egypte.

Th. Nœldeke. Questions grammaticales: 1. Faut-il prononcer le pluriel de *baïth* (maison) *botthim* ou *bâtthim ?* 2. Le réflexif du kal (hithpâked) à distinguer de celui du piël (hithpakked).

R. Schrœter. Explication de Deut. XXXII, 26 et de Jug. V, 15.

K.-H. Graf. De l'écrit primitif (*Grundschrift*) du Pentateuque.

J.-G. Vaihinger (pasteur à Cannstadt). Explication de quelques passages difficiles de l'Ancien Testament: 2 Rois XXII, 1; Esa. VI, 10; Esa. XI, 11-13; *Bath* et *Kor* dans Ezéch. XLV, 11; Amos. V, 18-27; époque de l'oracle d'Abdias.

Les deux premiers cahiers du *second volume* (1871 et 1872) renferment la *suite* de la traduction arabe des petits prophètes, publiée par *R. Schröter*. II Joël, et la *fin* du travail de *Siegfried* : L'influence de Raschi sur Nicolas de Lyra et sur Luther. En outre:

Sigm. Maybaum. De la langue du Targoum sur les Proverbes et de ses rapports avec la traduction syriaque.

TITUS TOBLER (le célèbre palestinologue suisse). M. J. de Saulcy devant le tribunal de la vérité et de la science. Ecrit polémique (composé il y a une dizaine d'années et destiné à paraître en français, ce qui n'eut pas lieu vu l'impossibilité de trouver un éditeur en France).

C. SIEGFRIED. Etudes philoniennes. — Jusqu'à quel point Philon savait-il l'hébreu ?

OSC. GEBHARDT Les 70 pasteurs du livre d'Hénoc et les interprétations qui en ont été données, en tenant compte surtout de l'hypothèse (de Volkmar) que ce livre fut écrit la première année de l'insurrection de Bar-Kochba, par un partisan de ce pseudo-Messie.

En fait de *Mélanges*: GRAF. Sur Amos V, 26. — HIMPEL. Importance de la stèle de Mésa pour l'histoire de la langue et de l'écriture hébraïques. — MERX. Est-il question du phénix dans Job XXIX, 18 ? — VAIHINGER. Les deux Zacharie (1-8, 9-14) ; Cant. III, 9, 10. — NŒLDEKE. Le Targoum des Proverbes dépend de la Peschito. — MERX. Job XXX, 11.

H. V.

RECUEIL DES DISSERTATIONS PUBLIÉES PAR LE Dr C.-I. NITZSCH [1].

Charles-Emmanuel Nitzsch, un des pères de la théologie évangélique de notre siècle, est mort en 1868 avant d'avoir pu réaliser un projet longtemps choyé: celui de réunir en quelques volumes les nombreuses dissertations qu'il avait publiées, dans divers journaux et revues, pendant son activité semi-séculaire comme écrivain théologique. Ce qu'il ne lui a pas été donné de faire à lui-même a reçu un commencement d'exécution grâce à l'initiative d'un de ses éditeurs, M. F.-A. Perthes, à Gotha. Deux volumes ont été publiés jusqu'à ce jour. Ils comprennent les articles qui ont paru de 1828 à 1850 dans les *Theologische Studien und Kritiken*. Voici l'indication des matières qui y sont traitées ·

Vol. I. Section Ire: *Philosophie et histoire de la religion.*

1. La notion de la religion chez les anciens.

2. Critique du programme inaugural du professeur Baur de Tubingue: *Primae rationalismi et supernaturalismi historiae capita potiora* (1827), ainsi que des suppléments ajoutés à ce travail dans une annonce que Baur en avait faite dans le journal théologique de Steudel.

[1] *Gesammelte Abhandlungen* von Dr. Carl Immanuel Nitzsch, Ier Band ; X et 830 pag. 1870. — IIer Band : VII et 456 pag. 1871.

3. Critique de l'ouvrage du Dr Ackermann sur les idées chrétiennes dans Platon et dans la philosophie platonicienne (1835).

Section IIe : *Apocalyptique et patristique.*

1. Deux fragments d'une ancienne traduction latine de « l'ascension d'Esaïe, » avec des notes complémentaires destinées à rectifier le travail de Laurence sur cet apocryphe.

2. De la transposition encore inexpliquée de la deuxième et de la troisième demande de l'oraison dominicale chez Tertullien.

3. D'une série d'erreurs talmudiques et patristiques qui se rattachent au sobriquet incompris de *Ben-Pandéra.*

Section IIIe : *Symbolique.*

Réponse protestante à la symbolique du Dr Moehler, avec un appendice : Thèses protestantes.

Vol. II. Section IVe : *Théologie biblique et dogmatique.*

1. Extrait d'une revue de la littérature systématique des années 1834-1836. *A.* Introduction à cette revue. *B.* Critique de la théologie biblique de Vatke.

2. Παῖς θεοῦ signifie-t-il *serviteur* de Dieu ou *fils* de Dieu? A propos de Act. III, 13.

3. Sur cette affirmation (du Dr Marheineke) : « Parce que telle ou telle chose est vraie et raisonnable, elle se trouve dans la Bible. »

4. Critique des leçons du Dr Twesten, professeur à Kiel, sur la dogmatique de l'église évangélique luthérienne, d'après le compendium du Dr de Wette ; 1826-37.

5. Critique de l'ouvrage intitulé : « Examen de quelques chapitres de la dogmatique chrétienne du Dr Schleiermacher par Ferd. Delbruck, avec un appendice sur des sujets analogues : 1827. »

6. Critique de la critique de la dogmatique de Schleiermacher par C. Rosenkranz : 1836.

7. Annonce de la 2e édition du système de la doctrine chrétienne à l'usage des leçons académiques, par C.-J. Nitzsch ; 1831.

8. De la trinité essentielle de Dieu, en réponse à l'épître dogmatique du Dr Lücke.

9. Réponse théologique à la dogmatique philosophique du Dr Strauss.

Section Ve : *Morale.*

1. Le phénomène de l'antinomisme ou esquisse d'une histoire du péché se faisant philosophe. (Fragment.)

2. Défense de la doctrine luthérienne du mariage contre une interprétation frivole et un blâme rigoriste.

Section VIe : *Droit ecclésiastique et catéchétique.*

1. Critique de l'ouvrage intitulé : « Le libre choix des pasteurs. Trois sermons précédés d'une préface sur les circonstances ecclésiastiques des évangéliques dans la ville libre de Francfort, par J.-Chr. Spiess, Dr Th. et pasteur de l'église réformée allemande de Francfort sur le Main ; 1827. »

2. Réponse à une épître de Séderholm, concernant une hérésie dans le catéchisme de Luther. (Il s'agit de la deuxième demande de l'oraison dominicale, dans l'explication de laquelle Luther dit : « Le règne de Dieu vient sans doute de lui-même, sans notre prière. »)

H. V.

J.-G. Müller: Les Sémites dans leurs rapports avec les Chamites et les Japhétites [1].

M. Müller, professeur de théologie à l'université de Bâle, s'est fait depuis longtemps avantageusement connaître par diverses publications sur des sujets d'ethnographie biblique et d'histoire des religions, en particulier par son *Histoire des religions primitives de l'Amérique.* Dans le nouvel ouvrage que nous annonçons, il cherche à défendre une thèse qui, dit-il, s'est imposée à lui il y a plus de trente-cinq ans, et qu'il n'est plus, aujourd'hui, seul à soutenir. Cette thèse la voici :

Les *Sémites*, c'est-à-dire les peuples qui figurent dans le dixième chapitre de la Genèse comme descendants de Sem, ne constituent pas une famille originairement distincte des Indo-germains et des Chamites. Ce sont des *Indo-germains chamitisés*, tandis que les Japhétites sont des Indo-germains demeurés purs. Il n'existe pas, à proprement parler, de *langues sémitiques.* Les langues qu'on est convenu, depuis Schlözer et Eichhorn, d'appeler de ce nom ne sont autre chose que *des idiomes chamitiques adoptés et parlés par des nations d'origine indo-germanique.*

Cette thèse est moins paradoxale qu'elle n'en a l'air au premier abord. Elle offre le moyen le plus simple de concilier l'antique tradition ethnographique des Hébreux avec les résultats de la linguistique moderne, et le moyen unique de sortir de la confusion et des malentendus

[1] *Die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japhetiten*, von J.-G. Müller, Phil. u. Theol. Dr., der Th. ord. Professor in Basel. Gotha, R. Besser. 1872. — 300 pag. in-8.

auxquels donne lieu sans cesse l'emploi des termes de Sémites, race sémitique, génie sémitique, idiome sémitique, religions sémitiques, etc. (Voir surtout les ouvrages de M. Renan.) — La solution donnée par M. Müller a déjà été indiquée par un égyptologue suisse, M. Scheuchzer, de Zurich, ainsi que par M. Edouard Secrétan, dans son ouvrage posthume sur *les Assyriens*. (Lausanne 1871, pag. 41.)

Le savant bâlois défend sa thèse à grand renfort d'érudition et avec beaucoup de lucidité. Son ouvrage est divisé en cinq livres, subdivisés chacun en un certain nombre de chapitres.

I. L'origine indo-germanique des Sémites se révèle déjà abstraction faite des preuves fournies par la langue. Elle résulte d'abord du fait que les peuples dits sémitiques ont eu leur berceau dans l'*Oberland* japhétique. Le nom de *Sem* signifie élévation, hauteur (Ewald etc.); en arménien Sem = *Sim*, mot qui désigne également les montagnes d'Arménie. (Kiepert, d'après Moïse de Chorène.) — Cette origine résulte aussi des caractères physiologiques des Sémites, de la couleur de leur peau et de leurs cheveux, des traits de leur visage, etc. Mais de bonne heure déjà, ces Indo-germains nomades quittèrent l'Oberland japhétique pour aller s'établir dans les *Pays-Bas* occupés par les Chamites. (Plaines de l'Euphrate et du Tigre, Arabie, Canaan, Egypte.) Ils y subirent l'influence de l'antique civilisation chamitique et apprirent dans leur nouvelle patrie l'agriculture, l'écriture alphabétique, les arts, les métiers et les sciences.

II. Il en fut de même au point de vue *linguistique*. Les différents peuples sémitiques, dans leur pays d'origine, avaient parlé un idiome indo-germanique. En venant s'établir dans des pays chamitiques, ils adoptèrent les uns plus tôt, les autres plus tard, des idiomes chamitiques. Quelques-uns conservèrent des éléments indo-germaniques qui se mêlèrent plus ou moins à la langue nouvelle, tout comme plus tard les Francs mêlèrent des éléments allemands à la langue française. — Une question importante est celle de savoir si l'égyptien est de la même famille linguistique que le phénicien, l'éthiopien et les autres idiomes dits sémitiques. Cette question est résolue affirmativement par bon nombre d'égyptologues de premier ordre. (Benfey, Bunsen, Brugsch, de Rougé, Ebers, etc.)

III. Ce qui est vrai des Sémites en général, l'est en particulier des *Hébreux*. Ceux-ci, appartenant à la branche des Sémites arrapachites (chaldéens), sont sortis, comme les autres Sémites, de l'Oberland japhétique et se sont établis dans Canaan, un des Pays-bas chamitiques. Là, leur teint se sera rapproché de plus en plus de celui des Chamites,

sans toutefois se confondre absolument avec le leur. (Voir les peintures murales de l'Egypte ancienne et comp. Cant. des cant. V, 10; Lament. IV, 7.) Là aussi, ils se sont approprié la culture chamitique et en particulier la langue chamitique des Cananéens (phénicien). — A quelle époque a eu lieu cet échange de l'idiome indo-germanique primitif contre la « langue de Canaan?» (Es. XIX, 18.) Il est clair que la transition de l'un à l'autre ne s'est opérée qu'à la longue. Elle aura commencé déjà à l'époque patriarcale, alors que la famille d'Abraham séjournait encore en Mésopotamie. L'assimilation d'éléments chamitiques aura continué dans le pays de Canaan (cp. Gen. XXXI, 47); puis en Egypte, où les Hébreux se trouvèrent, sans aucun doute, en contact avec les établissements phéniciens de la côte; ensuite en Arabie, où les Israélites séjournèrent parmi les Madianites (Thérachites chamitisés); enfin et surtout après la conquête de Canaan, sous Josué et les Juges.

Les livres IV et V sont consacrés aux *Hyksos* et aux *Philistins*, eux aussi, selon M. Müller, Indo-germains par leur origine, mais plus ou moins chamitisés dans la suite des temps. L'origine indo-germanique des premiers est démontrée par des preuves tirées de Manéthon et des monuments égyptiens. Celle des seconds ressort 1° de leur parenté avec les Crétois, les Cariens et d'autres peuples indo-germaniques de l'Asie Mineure; 2° de leur identité avec le berger Philitis en Egypte. (Hérodote II, 124 et suiv.) Ils se sont chamitisés soit sous l'influence de l'Egypte, soit plus tard sous celle des Phéniciens. On voit que les résultats auxquels M. Müller est arrivé au sujet de la nationalité des Philistins viennent confirmer jusqu'à un certain point l'hypothèse de Hitzig (*Urgeschichte und Mythologie der Philistäer*, 1845), d'après laquelle ils auraient été des Pélasges, c'est-à-dire des Indo-germains.

Relevons en terminant, comme particulièrement dignes d'intérêt au point de vue de la critique biblique et de la théologie de l'Ancien Testament, les pag. 51 à 55, où notre auteur combat l'opinion d'Eichhorn, de Wette, etc., d'après laquelle, dans le tableau ethnographique de la Genèse, les peuples seraient groupés conformément au principe des sympathies ou des antipathies nationales (par où s'expliquerait, par exemple, l'origine chamitique assignée aux Cananéens); — pag. 103 à 108, où il démontre par de nombreuses analogies anciennes et modernes, et sur la foi des meilleures autorités, la possibilité d'un changement d'idiome chez un peuple, — et pag. 144 à 165, où il traite de l'influence du milieu chamitique sur les idées religieuses, les formes de culte et les noms de Dieu en usage chez les Hébreux.

H. V.

REVUES

HEIDENHEIM. REVUE TRIMESTRIELLE DE CRITIQUE THÉOLOGIQUE ALLEMANDE ET ANGLAISE. IVe vol. 1871 [1].

I. Dissertations.

A. SCHEUCHZER. Explorations assyriennes.

E. GRAF. La pensée de la mort chez Jésus.

M. HEIDENHEIM. Pour servir à l'intelligence plus exacte de « l'Assomption de Moïse. » 1. Remarques préliminaires. 2. La citation dans l'épître de Jude. 3. Explication de passages difficiles.

P. ZINGERLE. L'Apocalypse de l'apôtre Paul.

LEITNER. Légendes samaritaines sur Moïse.

HEIDENHEIM. Remarques sur les légendes concernant Moïse.

Le même. Le départ de Moïse.

E. GRAF. De la parabole de l'économe infidèle.

HEIDENHEIM. L'interprétation des psaumes chez les anciens juifs.

Le même. Critique du texte des Proverbes.

Le même. La christologie des Karaïtes.

II. Communications (de l'éditeur).

Explications scripturaires. Gen. XLVII, 3. — La citation de Ps. XL, 7 dans l'épître aux Hébreux. — La citation de Esa. LXI, 1 dans l'Evangile de Luc.

Hymnes de fête samaritaines. Midrasch du prêtre Abraham et du prêtre Tobiah.

La doctrine samaritaine du Logos.

Les évangiles hébreux du Vatican, avec fac-simile.

Prières des grands prêtres samaritains Markah et Amram.

Explications de passages difficiles du Targoum samaritain.

La chronique samaritaine du grand prêtre Elasar.

Prières du grand prêtre Amram.

Les résultats les plus importants des fouilles faites en Palestine : le temple d'Hérode et celui de Salomon ; le palais de Salomon ; Capernaoum, Bethsaïda et Chorazin. (Principalement d'après l'ouvrage *The Recovery of Jerusalem,* Londres 1871, dont l'auteur, M. Morison,

[1] *Vierteljahresschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik,* herausgegeben von Rev. Dr. M. Heidenheim, english Chaplain in Zürich und Docent an der theologischen Facultät daselbst. Zürich, S. Röhr. 571 pag. in-8.

a profité des découvertes faites depuis 1865 par les capitaines Wilson et Warren.)

L'angélologie et l'astrologie samaritaines. — Prière samaritaine.

Documents pour servir à l'histoire ecclésiastique contemporaine : 1. Epître du patriarche grec de Constantinople à l'archevêque de Cantorbéry ; 2. Encyclique du synode épiscopal anglican ; 3. Epître de l'archevêque de Cantorbéry ; 4. Epître du saint synode de l'église grecque au très révérend archevêque de Cantorbéry ; 5. Réponse de ce dernier.

III. Critique de divers ouvrages, la plupart anglais.

IV. Bibliographie de la théologie anglaise.

H. V.

La Coscienza Cristiana

N° 4. — *Avril* 1872.

O. Cocorda. La conscience et la Parole de Dieu.

M. Peccenini. Philosophie religieuse. — Déclaration.

O. Cocorda. Psychologie biblique. — Introduction.

F. Ruet. Correspondance de Madrid.

F. Sciarelli. Correspondance de Rome.

Revue du mois.

N° 5. — *Mai.*

O. Cocorda. Etudes religieuses. — La méthode chrétienne.

R. Govett. Etudes bibliques. — Les *Si* du Nouveau Testament appliqués aux croyants.

O. Cocorda. Questions ecclésiastiques. — Les conférences vaudoises à Florence. (1er article.)

W. Bonnin. Philanthropie. — Proposition pour la fondation d'un hôpital évangélique à Milan.

Bulletin bibliographique. — Sciences préhistoriques. — Revue du mois.

N° 6. — *Juin.*

B. Mazzarella. Etudes critico-religieuses. — De l'élément critique dans la Bible.

W. Wallace. Polémique. — La religion chrétienne est-elle une nouvelle religion.

D. Borgia. Sciences préhistoriques : I. Introduction ; Le congrès de Bologne. II. L'anthropophagie.

O. Cocorda. Questions ecclésiastiques. — Les conférences vaudoises à Florence. (2e article.)

Revue du mois.

N° 7. — Juillet.

B. Mazzarella. Etudes critico-religieuses. — De l'élément critique depuis l'apparition du christianisme jusqu'à la renaissance des lettres.

G. Bazzilai. Paléontologie biblique. — Le Reem.

O. Cocorda. Questions ecclésiastiques. — Les conférences vaudoises à Florence. (3e article.)

Revue du mois.

N° 8. — Août.

B. Mazzarella. Etudes critico-religieuses. — De la critique religieuse. (1e partie.)

C. Pronier. Etudes apologétiques. — Du surnaturel.

O. Cocorda. Questions ecclésiastiques. — Les conférences vaudoises à Florence. (4e et dernier article.)

D. Borgia. Sciences préhistoriques. — L'anthropophagie. (Suite.)

Revue du mois.

N° 9. — Septembre.

B. Mazzarella. Etudes critico-religieuses. — De la critique religieuse. (2e partie.)

G. Frizzoni. Variétés. — L'art chrétien à l'exposition artistique de Milan.

D. Borgia. Sciences préhistoriques. — III. Les chronologies.

O. Cocorda. Seconde réponse à l'*Eco della Verità.*

Revue du mois.

PHILOSOPHIE

Ch.-Alex. de Reichlin-Meldegg. — Un système de logique avec une introduction a la philosophie.

L'intention de l'auteur a été, comme il le dit lui-même, d'exposer la logique sous une forme à la fois scientifique et accessible au grand public. Il a cru devoir faire précéder cette exposition d'une vue générale du système de la philosophie et d'une critique de son développement historique.

Philosopher, dit notre auteur, c'est penser sur la nature, l'ori-

gine et la condition des matériaux de la pensée. L'objet de la philosophie est l'ensemble de tous les faits extérieurs et intérieurs, en d'autres termes l'univers. Dieu, le monde et l'homme, c'est-à-dire l'unité, la pluralité et l'individualité à son plus haut degré de développement sont les éléments de l'univers, et la philosophie se divise, conformément à ce triple objet, en métaphysique, cosmologie et anthropologie.

L'anthropologie, à son tour, se subdivise en somatologie et psychologie (ou pneumatologie); et comme la vie de l'âme, dans son développement en esprit, se compose de la connaissance, du sentiment et de la volonté, l'anthropologie renferme trois sciences : la logique, l'esthétique et l'éthique. La logique est la science de la connaissance acquise par la pensée et de l'objet de cette connaissance, le vrai; l'esthétique est la science du sentiment, de son objet, le beau, et de la manifestation du beau au moyen de l'art; l'éthique est la science de la volonté et de son objet, le bien.

L'exposition de ces sciences dans leurs rapports réciproques forme l'encyclopédie; le développement des doctrines philosophiques tel qu'il se manifeste par la succession des systèmes est l'histoire de la philosophie.

La philosophie se trouve à l'égard des autres sciences dans le rapport du tout à ses parties, ou, pour parler plus exactement, dans le rapport de l'unité du principe à la pluralité des conséquences.

L'Introduction à la philosophie s'arrête après cette indication de l'organisation rationnelle des sciences. L'auteur passe à une revue, constamment accompagnée d'une critique philosophique, du développement historique de la philosophie depuis Thalès jusqu'à nos jours. L'exposition de la philosophie ancienne et de celle du moyen âge est la plus courte; la philosophie moderne est traitée avec plus de détails; la philosophie allemande de Leibnitz et de Kant, jusqu'à Hegel, Schopenhauer, en y comprenant le matérialisme et les tendances qui s'y rattachent, ainsi que Krause et Herbart, est l'objet d'une étude approfondie.

L'auteur ne trouve, dans aucun des systèmes que l'histoire lui présente, l'absolue vérité pas plus que l'erreur absolue; chacun donc lui paraît renfermer une vérité relative en opposition à des erreurs positives.

Comme Kant, il borne la connaissance au monde de l'expérience; ce qui dépasse ce monde est l'objet de la foi. Mais cette foi ne doit pas être une foi aveugle; il faut qu'elle soit une foi rationnelle.

La tâche de la philosophie est d'examiner le contenu et les fondements de la foi. Notre auteur a aussi peu de goût pour l'interprétation spéculative du dogme à la manière de Hegel que pour la forme orthodoxe de ce même dogme. Il revient à la distinction de l'ancien rationalisme entre une croyance en Dieu conforme et une contraire à la raison, et c'est de ce point de vue qu'il rejette certains dogmes, comme ceux de la trinité, du péché originel, etc. Le libéralisme religieux et politique de notre penseur ne se montre pas seulement dans sa critique des doctrines philosophiques; il se révèle souvent dans les exemples dont il accompagne ses propositions logiques. S'il repousse le panthéisme, le matérialisme et un empirisme excessif, il ne combat pas moins le spiritualisme, le dualisme et l'apriorisme exagéré. Il y a autre chose, selon lui, que l'esprit et la matière. L'esprit et la matière ne sont pas deux substances identiques, mais ils ne forment pas non plus les deux termes d'une opposition absolue. Ils s'unissent en un seul et même être et agissent réciproquement l'un sur l'autre. Ils se trouvent dans le rapport d'un parallélisme continu; leur opposition n'est que relative.

C'est sur la base de cette dernière conception que M. Reichlin de Meldegg entend et expose la logique. Nous ne saurions entrer ici dans une analyse qui exigerait des développements considérables

---

REVUES

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY

Vol. III, N° 1 à 4. — Vol. IV, N° 1 et 2 (1870).

Ce journal, dont nous avons mentionné les débuts dans une de nos livraisons précédentes [1], poursuit courageusement sa voie. De plus en plus il réalise son but, qui est de faire connaître au public américain, public pratique par excellence, la philosophie et particulièrement la philosophie spéculative de l'Allemagne, de lui démontrer la nécessité des études philosophiques, et de le préparer à produire des travaux originaux dans ce domaine.

Le troisième volume (1869) est encore consacré en grande partie à des traductions. Il renferme d'abord une excellente traduction de la *Philosophie de la science*, de J.-G. Fichte, par A.-E. Krœger. Ce travail, ainsi que la suite de l'analyse de l'*Esthétique*, de Hegel, par

[1] *Compte-rendu*, 1868, 3e livraison, pag. 495.

Bernard, se poursuit à travers les quatre livraisons de l'année. Vient ensuite une traduction des principes essentiels de la *Phénoménologie* et de la *Logique*, de Hegel, c'est-à-dire de la seconde section de la *Propédeutique philosophique* de Hegel, publiée en 1840 par Rosenkranz, en même temps que de la seconde partie de la logique de Hegel. Enfin nous trouvons encore une traduction des *Sentences* de Porphyre, faite sur le grec par Th. Davidson. Le même auteur nous donne la traduction de l'*Epistola ad Hanschium de philosophia platonica, sive de enthusiasmo platonico*, de Leibnitz, tandis qu'une dame, Mme Morgan, a fourni à la Revue une traduction de la description de l'Apollon du Belvédère, de Winkelmann. Le même volume toutefois ne se borne pas à de simples traductions; il nous offre, à côté des travaux mentionnés, un certain nombre de morceaux originaux. Signalons entre autres une excellente étude de A.-E. Krœger sur le *Système du transcendentalisme* de Kant, un article sur les conséquences pratiques et les problèmes de la philosophie contemporaine, et une remarquable analyse du Jugement dernier de Michel-Ange.

Les deux premières livraisons du quatrième volume (1870), les seules que nous ayons sous les yeux, se composent des mêmes éléments. Nous y trouvons plusieurs traductions. Toutefois une seule d'entre elles a pour objet un ouvrage de la spéculation allemande, la troisième partie de la *Propédeutique* de Hegel. Toutes les autres sont consacrées aux *Fragments* de Parménide, aux *Méditations* de Descartes, à l'*Introduction à la logique* de Trentowski, etc. A ces traductions se mêlent quelques travaux originaux : une étude sur l'immortalité de l'âme, des considérations sur la solution de toutes les controverses philosophiques possibles, un examen de la *Philosophie de l'inconscient*, de Hartmann.

Zeitschrift fur philosophie und philosophische kritik

Tome LVII. — Première livraison. (1870.)

J.-H. de Fichte. Les bases du théïsme concret. (2e article.)

F. Uberweg. Opposition et conciliation des *méthodiques* et des *génétiques* relativement à l'ordre des écrits de Platon.

L. George. Lettre à M. le professeur Ulrici à propos de la question logique.

H. Ulrici. Réponse.

Collyns Simon. La doctrine de Berkeley.

H. Ulrici. Observation.

Bulletin. — Un système de logique avec une introduction à la philosophie, par CH.-ALEX. DE REICHLIN-MELDEGG (1870). — Le journal de philosophie spéculative, édité par W.-T. HARRIS, vol. III et IV (1869-1870). — Les phénomènes physiques de la vie, par J. GAVARRET. — Physiologie des passions, par CH. LETOURNEAU (1869). — L'asservissement des femmes, par J. Stuart Mill, traduit par E. CARELLES (1869). — Histoire des doctrines chimiques depuis Lavoisier jusqu'à nos jours, par AD. WURTZ (1869). — Protoplasme, ou Vie, Force et Matière, par LIONEL S. BEALE (1869). — La religion, par E. VACHEROT (1869). — De la connaissance, par MAX DROSSBACH (1869).

Seconde livraison. (1870.)

W. BENDER. La doctrine de Dieu, d'après Schleiermacher. (1er art.)
ED. BÖDMER. Spinosana. IV.
Bulletin. — Vie de Schleiermacher, par W. DILTHEY. I vol, 1re et 2me livraisons (1867, 1870). — La loi naturelle de l'âme, ou Herbart et Schopenhauer, par E.-F. WYNEKEN (1869). — Fondements de l'esthétique, de la morale et de l'éducation, du point de vue empirique, par F.-A. DE HARTSEN (1869). — Etudes de psychologie, par le même (1869). — L'équivoque de la copule dans Stuart Mill, par W. JORDAN (1870). — De l'idéalisme de Berkeley, par F. FREDERICHS (1870). — De la question logique, par G. BIEDERMANN (1870). — « Pangenesis, » par CH. DARWIN; à la fin de son ouvrage : *Les animaux et les plantes dans la domesticité* (1869).
Bibliographie.

Tome LVIII. — Première livraison. (1871.)

W. BENDER. La doctrine de Dieu, d'après Schleiermacher. (2e art.)
E. DE HARTMANN. De la nature de l'esprit collectif.
Dr STEINHART. Etudes sur Platon. II. Le recueil des écrits de Platon, et leur authenticité (1er article).
Bulletin. — Les doctrines de l'espace et du temps; étude et appréciation de l'influence des mathématiques dans la philosophie moderne, par J.-J. BAUMANN (1er volume 1868, 2me vol. 1869.) Les sciences humaines: philosophie, médecine, morale, politique, par TH. FUNCK-BRENTANO. (La philosophie. 1868.) — La pensée exacte en philosophie, par le même (1869). — Synesius de Cyrène, par R. VOLKMANN (1869). — La doctrine de Berkeley, par R. HOPPE et H. ULRICI. — La possibilité, le but et les limites de la volonté, par W. KAULICH (1868).

Seconde livraison. (1871.)

Dr STEINHART. Etudes sur Platon. II. Le recueil des écrits de Platon et leur authenticité. (2me article.)

H. GUNTHER. La notion du droit.

Bulletin. — Lao-Tse Tao-te-King. La voie de la vertu, traduction et explication du texte chinois, par REINHOLD DE PLÆNCKNER (1870).— Le savoir et la foi religieuse, par O. MARPURG (1869). — Histoire littéraire du XVIIIe siècle, par H. HETTNER (1860-1862). — L'école romantique en Allemagne, par R. HAYM (1870). — Philosophie pratique générale, par J.-B. RAHLOWSKY (1870). — Examen critique de la doctrine de Darwin, par J. HUBER (1870). — De la mémoire comme fonction générale de la matière organisée, par E. HERING (1870). — Lettres dialectiques, par FR. CHLEBIK (1870).

Bibliographie.

Tome LIX. — Première livraison. (1871.)

G. MEHRING. Le travail philosophique.

A. RICHTER. Matériaux pour l'histoire et la critique de la philosophie.

Bulletin. — Logique ou science du savoir, avec une étude des rapports de la philosophie et de la théologie, par R. SEYDEL (1866). — Logique et métaphysique, par L. RABUS. 1re partie : Doctrine de la connaissance, histoire et système de la logique (1868). — La logique, par J. HOPPE (1868). — Psychologie naturelle, étude sur le traitement des aliénés et des criminels, par P. DESPINE (1868). — Anthropologie spéculative, par CH. WERNER (1870).

Divers.

Seconde livraison. (1871.)

M. CARRIÈRE. Aphorismes à propos des aphorismes sur le drame, de E. de Hartmann.

H. ULRICI. La source du droit et la notion du droit.

Bulletin. — La doctrine de la double vérité, essai d'une séparation entre la philosophie et la théologie au moyen âge, par M. MAYWALD (1871). — Lorenzo Valla, par J. VAHLEN (1870). — Vie de J.-J. Rousseau, par TH. VOGT (1870). — La différence de la conception de la logique chez Aristote et chez Kant, par FR. ZELLE (1870). — De la chose en soi et de sa nature, étude sur Kant, par E. DE HARTMANN (1871). — Petits écrits, par J. HUBER (1871). — La théorie de la connaissance d'après Aristote, par F.-F. KAMPE (1870). — Les quatre livres de l'abstinence, de Porphyre, par E. BAL-

TZER (1869). — Contre R. Gottschall et J. Frauenstädt, sur la question des destinées de la personnalité humaine après cette vie, par M. MULLER (1871).

Divers. — Polémique entre MM. G. Knauer et Reichlin-Meldegg. Lettre de M. A. Horwicz à M. J. Bergmann, à propos d'un ouvrage du premier.

Bibliographie.

Tome LX. — Première livraison. (1872.)

H. SIEBECK. La doctrine d'Aristote relativement à l'âme et à la vie de l'univers.

Bulletin. — Vie de Schleiermacher, par DILTHEY. (2e article.) — L'art et ses rapports avec le développement de la civilisation et les conceptions de l'idéal, par M. CARRIÈRE. (Vol. IV. Renaissance et réformation, 1871.) — La doctrine de la connaissance d'après Aristote, par F.-F. KAMPE. (2e article.) — La vérité, par SPIR (1869).

Divers. — La question logique, par W. LUCKE.

Seconde livraison. (1872.)

A. HORWICZ. Méthodologie de la doctrine sur l'âme.

F.-A. DE HARTSEN. Contre le déterminisme.

Bulletin. — Système de l'esthétique, de Ch. Weisse, publié par R. SEIDEL (1872). — Etudes de philosophie systématique, par FR. HARMS (1868). — Antimatérialisme, par L. WEIS (2e vol. 1871). — Lettres sur la religion chrétienne, par F.-A. MULLER (1870). — Ame et esprit, par K.-C. PLANCK (1871). — Explication et défense de la *Critique de la raison pure*, contre J.-H. de Kirchmann, par C. GRAPENGIESSER (1871). — La vie de Schelling, d'après sa correspondance, Ier vol. 1775-1803 (1869). IIe vol. 1803-1820. IIIe vol. 1820-1854 (1870). — Le mystère de la vie, par LIONEL S. BEALE (1871). — De la méthode scientifique, par P. DOUBLET (1870). — Histoire de la philosophie ancienne, par G.-H. LEWES (1871). — Histoire de la philosophie de Thalès jusqu'à Comte, I vol. — La religion progressive, études de philosophie sociale, par J.-E. ALAUX (1871). — Compendium de la logique, par ULRICI (2e édit. 1872).

Bibliographie.

Faits divers.

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne

Programme de l'année 1872.

Les directeurs viennent, dans leur session du 16 septembre et jours suivants, de prononcer sur deux mémoires allemands qui leur étaient parvenus.

Le premier avec l'épigraphe de 2 Thes. II, 4, est une réponse à la question :

« La Société, à l'occasion du dernier concile de Rome, demande une histoire du principe de l'infaillibilité papale dans son origine et son développement, de la lutte qu'il a soulevée et de sa transformation en dogme, avec l'indication des effets probables qui en résulteront, surtout pour l'église romaine elle-même. »

Dès la première lecture, les directeurs ont constaté que l'auteur ne s'est pas rendu compte de la portée de son sujet. Il ne pouvait pas être question de couronner un travail aussi superficiel et aussi hâtivement rédigé.

Le second mémoire, avec la devise empruntée à Sénèque : *Homo sacra res homini*, est tout différent. Il traite la question suivante :

« Frappée des notions différentes et même contradictoires qui règnent sur l'*humanisme* parmi ses promoteurs contemporains, la Société demande :

» Qu'avons-nous à penser de l'essence de l'*humanisme*? quels résultats avons-nous à en attendre, à mesure qu'il s'unira ou non avec la religion en général et le christianisme en particulier? »

Ce mémoire n'est pas exempt de défauts aux yeux des directeurs. Le style leur a paru en quelques endroits trop peu populaire; la forme n'est pas toujours agréable. En décrivant l'application de l'idée de l'humanisme, l'auteur s'est trop perdu quelquefois dans les détails et n'a guère tenu compte que de l'Allemagne. La réponse à la seconde partie de la question n'a pas satisfait complétement les juges. L'auteur indique plus qu'il ne démontre, et il ne défend pas suffisamment contre les adversaires la nécessité indispensable du christianisme pour le développement et la réalisation du vrai humanisme. Cependant ces défauts n'ont pas empêché les directeurs de reconnaître unanimement les

mérites éminents du mémoire. Ils se sont volontiers rangés à l'idée que l'auteur s'est faite de l'essence de l'humanisme. L'exposition des efforts destinés à le réaliser leur a paru parfaitement réussie et attester des connaissances aussi vastes que solides. Ils se sont sentis d'ailleurs attirés par la sympathie pour le christianisme qui brillait partout sans offusquer nulle part l'impartialité du jugement. En conséquence, ils n'ont pas hésité à décerner le prix à l'auteur, d'autant moins qu'ils ne doutent nullement qu'il ne lui soit facile, avant la publication de son mémoire, de remédier aux défauts que les directeurs ont signalés.

En ouvrant le bulletin cacheté, on a trouvé le nom de M. *Julius Hartmann, Phil. Doctor und Stadtpfarrer zu Widdern (Würtemberg).*

La société met au concours les sujets suivants :

I. A l'occasion du dernier concile de Rome, la Société demande :

Une histoire du principe de l'infaillibilité papale dans son origine et son développement, des luttes qu'il a soulevées et de sa transformation en dogme, avec l'indication des effets qui en résulteront probablement, notamment pour l'église romaine. (Question remise au concours.)

II. Le développement des missions chrétiennes parmi les païens, les mahométans et les juifs dans ces cinquante dernières années est incontestable; mais tandis que les uns prétendent que le christianisme n'est pas fait pour tous les peuples, d'autres soutiennnent qu'il faut au moins modifier considérablement la méthode d'évangélisation. En conséquence la Société demande :

Qu'est-ce que l'histoire des missions nous enseigne relativement à la destination et à l'aptitude du christianisme à devenir la religion universelle? Et quelle influence l'expérience acquise jusqu'ici doit-elle exercer dans la suite sur la méthode d'évangéliser? (Question remise au concours.)

III. Une critique du pessimisme philosophique des derniers temps. (Question nouvelle.)

IV. Un mémoire populaire présentant un aperçu des principaux systèmes de morale actuels, avec l'indication de leur valeur respective et de leurs rapports avec le christianisme. (Question nouvelle.)

V. Dans quel rapport les théories modernes, celle de Darwin et d'autres sur l'origine de l'homme, se trouvent-elles avec la religion et la moralité? (Question nouvelle.)

Les mémoires relatifs aux *quatre premiers* sujets doivent parvenir avant le 15 décembre 1873, et au *cinquième* avant le 15 juin 1874. Après ces dates, les mémoires seront écartés.

Avant le 15 décembre de cette année sont attendus les mémoires sur les sujets suivants :

Les droits de l'homme à la liberté religieuse, le jésuitisme, les mouvements sociaux contemporains, le confessionnalisme dans l'église réformée des Pays-Bas.

Avant le 15 juin 1873 :

De l'influence que les systèmes philosophiques ont exercée sur la théologie chrétienne dans les Pays-Bas.

Le prix assigné à chaque mémoire couronné est de 400 florins (800 fr. environ). Chaque mémoire couronné est inséré et publié dans les œuvres de la Société. Le couronnement d'une partie du mémoire n'est prononcé que du consentement de l'auteur. L'insertion dans les œuvres de la Société n'est pas inséparable de ce couronnement partiel.

Les mémoires, pour être admis au concours, doivent être écrits d'une manière *distincte* en hollandais, en latin, en français ou en allemand (caractère romain). La *concision*, pour autant qu'elle ne nuit pas à l'exposition lucide du sujet, est recommandée.

Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais font accompagner leurs mémoires non signés et se terminant par une devise d'un billet *cacheté* qui porte extérieurement la même devise et mentionne intérieurement leur nom et leur domicile. Ils envoient leurs mémoires franco au secrétaire de la Société, M. *A. Kuenen*, docteur et professeur en théologie à Leide.

Il n'est pas permis aux auteurs de donner une édition nouvelle ou corrigée, ni une traduction de leurs mémoires, sans le consentement des directeurs.

Tout mémoire qui n'est pas publié par la Société, peut l'être par son auteur. Mais le manuscrit qu'il lui a fait parvenir, demeure la propriété de la Société, à moins que celle-ci ne le cède à l'auteur

---

Nous avons l'honneur d'informer nos lecteurs que le *Compte Rendu* continuera à paraître, l'année prochaine, aux mêmes conditions financières. Nous espérons être en mesure, sous peu, de faire subir à la rédaction de notre revue des modifications et des améliorations importantes.

TABLE DES MATIÈRES

année 1872.

—

Pages

A NOS LECTEURS ET A NOS AMIS I

THÉOLOGIE.

I. EXTRAITS ET ANALYSES.

F.-C. Baur. Histoire des dogmes. (*J.-F. Astie.*) 76
Dr Chantepie de la Saussaye. La science chrétienne. (*J.-J.-P. Valeton, fils.*) 150, 325
H. Grætz. La clôture du canon de l'Ancien Testament. (*H. V.*) 628
L. Krummel. Les utraquistes et les taborites. (*H. Mouron.*) 423
A. Kuenen. La religion d'Israël jusqu'à la chute de l'état juif. (*J.-J.-P. Valeton, fils.*) 513
J. Lubbock. La religion et les notions morales des peuples sauvages. (*Ph. Roget.*) 594
Chr.-E. Luthard. Histoire de la doctrine de la liberté. (*J.-F. Astié.*) ... 258
M. Muller. Le monothéisme sémitique 128
O. Pfleiderer. La religion, son essence et son histoire. Deuxième partie. (*A. Correvon.*) 5, 177
H. Weiss. Basile, Grégoire de Nazyanze et Grégoire de Nysse comme exégètes. (*H. V.*) 468

II. BULLETIN.

a) Allemagne.

H. Ewald. L'épître aux Hébreux et l'épître de Jacques 165
E.-E. Geiger. Une nouvelle édition du psautier de Salomon. (*H. V.*) 496
H. Grætz. L'Ecclésiaste traduit et expliqué. (*H. V.*) 645
A. Hausrath. La seconde épître aux Corinthiens 337
P. Kleinert. Le Deutéronome et son auteur 167
Chr.-E. Luthard. La doctrine des choses finales 339
H. Martensen. L'éthique chrétienne 164
A. Merx. Archives pour l'exploration scientifique de l'Ancien Testament. (*H. V.*) 653
J.-F. Muller. Le Livre de Concorde 339
C.-J. Nitzsch. Recueil de dissertations. (*H. V.*) 656
R. Sack. Ecrits théologiques 511
Fr. Winter. Les religieux de Citeaux 338

b) Amérique.

Pages

J.-F. Clarke. Dix grandes religions, essai de théologie comparée..... 509

c) Suisse.

J.-G. Muller. Les Sémites dans leurs rapports avec les Chamites et les Japhétites. (*H. V.*)..... 658
G. Volkmar. La prophétie et l'assomption de Moïse..... 503

III. INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

Revues théologiques, en Allemagne..... 170
en Italie..... 169, 339, 662
en Suisse..... 661

IV. FAITS DIVERS.

Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne. Programme de l'année 1872..... 670

PHILOSOPHIE.

I. EXTRAITS ET ANALYSES.

J.-B. Baltzer. Origine des organismes. (*Ph. Roget.*)..... 456
E. de Hartmann. Une nouvelle philosophie. (*Ch. Secrétan.*)..... 219, 345
W.-E.-H. Lecky. Histoire de la morale en Europe. (*J. Dufour.*)..... 55
M.-J. Schleiden. Le Darwinisme et les doctrines connexes. (*Ph. Roget.*) 481

II. BULLETIN.

Allemagne.

Fr. Hoffmann. Ecrits philosophiques, II..... 341
Ch.-A. Reichlin-Meldegg. Un système de logique..... 663
H. Ulrici. Compendium de la logique 173

III. INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

Revues philosophiques, en Allemagne..... 345, 512, 666
en Amérique..... 665
en France. 175

BR
3
R4
année 5

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY